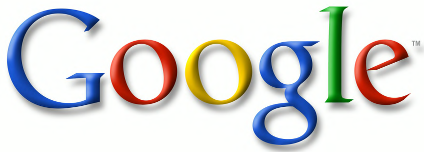
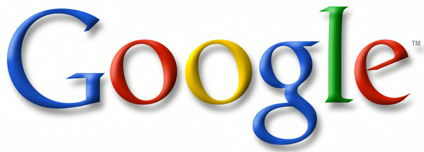
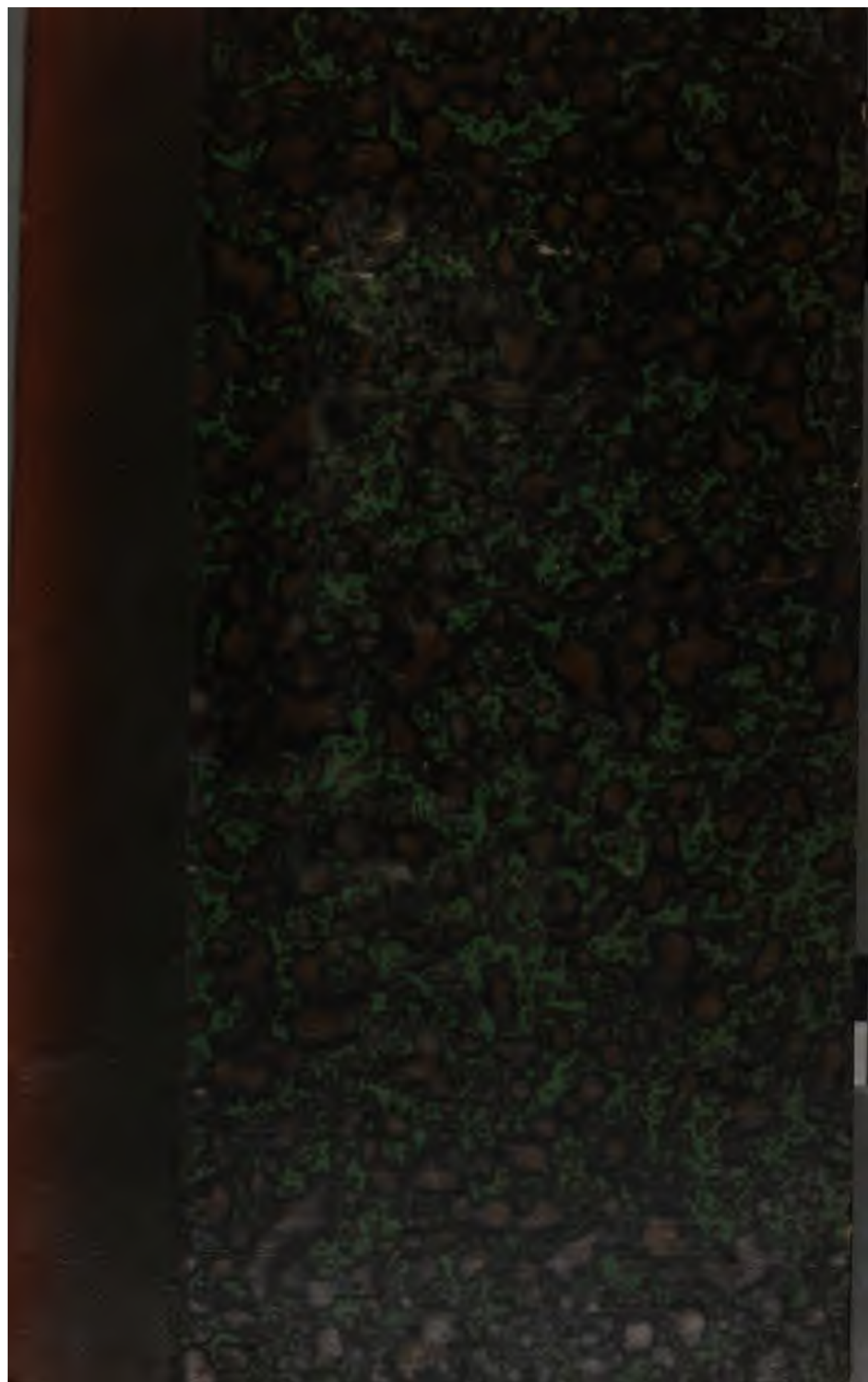







SE TAIRE ET FAIRE



ATHANASE

LE GRAND.

IMPRIMERIE ET FONDERIE DE E.-J. BAILLY,
PLACE SORBONNE, 2.

ATHANASE

LE GRAND

ET L'ÉGLISE DE SON TEMPS

EN LUTTE

AVEC L'ARIANISME,

Johann PAR
JEAN-ADAM MOEHLER.

traduit de l'allemand,

AVEC UNE NOTICE HISTORIQUE SUR L'ARIANISME,
DEPUIS LA MORT DE SAINT ATHANASE JUSQU'A NOS JOURS,

PAR
JEAN COHEN,
Bibliothécaire à Sainte-Geneviève.

PRÉCÉDÉ DU PANÉGYRIQUE DE SAINT ATHANASE,
PAR SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

TOME II.

PARIS.
DEBÉCOURT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES SAINTS-PÈRES, 69.
1840.

ATHANASE
LE GRAND.

LIVRE TROISIÈME.

DU CONCILE DE NICÉE. SA DÉFENSE PAR ATHANASE.

Dans les mouvemens auxquels les Ariens ont donné lieu, nous voyons agir, pour la première fois, en faveur de l'Église, une puissance qui jusqu'alors s'était toujours livrée envers elle à une hostilité ouverte ou cachée. Celui qui gouverne toutes choses avait voulu que l'Église chrétienne, qu'il avait si spécialement fondée, fût plongée, pendant plus de trois siècles, par l'état au sein duquel elle était née, dans une terreur et dans des peines perpétuelles; il fallait qu'elle apprît à vivre d'une vie qui lui fût particulière, et à prendre confiance en elle-même; il fallait que toutes les formes qui lui sont propres, se développassent en elle; qu'elle sût se mouvoir dans une libre et noble indépendance, et que dans sa séparation de

l'État, elle offrit un témoignage éternel de sa dignité céleste, de son origine purement divine, de la différence qui existe entre l'éternité et le temps, afin que celle-là ne fût plus jamais cachée et retenue dans l'esclavage par celui-ci. Cette opposition entre l'éternité et le temps, se représente dans la différence et l'opposition entre l'Église et l'État. Dans les siècles qui précédèrent le christianisme, Dieu et le monde, l'âme et le corps, et par conséquent aussi l'État et l'Église étaient confondus l'un dans l'autre. Ce qui était spirituel et éternel n'était point reconnu dans sa liberté et dans sa priorité. Pour le reconnaître il fallut un combat acharné de trois siècles, et qui ne cessera jamais entièrement.

Mais de même qu'entre l'éternité et le temps, entre l'esprit et le corps, il n'y a point d'opposition absolue, il n'y en a pas non plus entre l'État et l'Église. On peut même dire que ce qui est éternel se révèle dans ce qui est fini, ce qui est au-dessus des sens, dans ce qui est sensible, et que le premier devient la base du dernier. D'après cela, quand la puissance du nouvel esprit eut fait reconnaître sa dignité et son indépendance par une lutte de trois siècles, le but fut atteint et l'alliance dut immédiatement se former. De même que la révélation générale de Dieu dans le monde et sa révélation spéciale dans le christianisme ne

se contredisent point, il n'y a pas non plus de contradiction entre la fondation directe de l'Eglise et la fondation indirecte de l'Etat, toutes deux faites par Dieu; loin de là, la première fait au contraire reconnaître la seconde, et démontre sa dignité : il n'y avait que l'apothéose de l'Etat et du monde qui avait eu lieu dans le paganisme qui devait cesser. La grande identité de l'Etat et de l'Eglise consiste dans ce que l'un et l'autre ont été établis par Dieu. Mais si l'établissement de l'Eglise chrétienne et la révélation spéciale de Dieu en elle ne doivent jamais être confondus avec la révélation générale de Dieu, afin que Dieu lui-même ne se perde pas de nouveau dans le monde, par la même raison l'indépendance de l'Eglise, la conscience qu'elle a été établie directement par Dieu, ne doit pas se perdre dans l'Etat, afin que de son côté celui-ci soit aussi toujours reconnu comme un établissement divin. L'apothéose de la nature finit par la rendre un objet de complète indifférence; on la regarda comme l'œuvre du hasard, et l'on en abusa pour la satisfaction des plaisirs et des besoins sensuels; il en fut ainsi à la fin de l'État, et cela pendant son apothéose même. Quand les empereurs romains se laissèrent mettre au rang des dieux, comme représentans de l'État, divinisé lui-même, toutes les relations sociales furent détruites; chacun ne

ple spéculation ou de raisonnement (1). S'ils y consentaient, ils soulageraient grandement le cœur de l'empereur, pour qui rien n'était plus pénible que de voir les chrétiens désunis. D'ailleurs, ces discussions l'empêchaient d'exécuter son projet de voyage en Syrie et en Egypte ; car il ne voulait pas être témoin oculaire de choses qu'il lui était déjà si douloureux d'entendre rapporter. Ce fut là ce que Constantin écrivait l'an 324 à Alexandre ainsi qu'à Arius, qui habitait de nouveau Alexandrie.

L'intention de l'empereur était louable. Mais c'eût été bien malheureux si réellement les chrétiens n'eussent pas pu faire une réponse claire à la question que leurs adversaires avaient soulevée. D'ailleurs, cette question, bien loin d'offrir un intérêt purement secondaire et de nature à flatter seulement le goût de l'argumentation, touchait au contraire aux fondemens de notre foi, à l'appui de notre espérance, et à la puissance de notre amour. Elle a, à la vérité, un côté dialectique et spéculatif, comme toutes les parties de notre foi ;

(1) Τας γαρ τοιαυτας ζητησεις, ὁποσας οὐ νομου τινος ἀναγκη προςταττει, ἀλλ' ἀνοφελους ἀργιας ἐρεσχελια προςτιθησιν, εἰ και φυσικως τινος γυμνασιας ἑνεκα γενοιτο, ὁμως ὀφειλομεν εἰσω της διανοιας ἐγκλειειν — ποσος γαρ ἐστιν ἑκαστος ὡστε πραγματων οὑτω μεγαλων, και λιαν δυσχερων δυναμιν και προς το ἀκριβως συνιδειν, ἠ κατ' ἀξιαν ἑρμηνευσαι ;

mais il n'y en a point qui présente un intérêt aussi puissant pour le chrétien fidèle que celle de savoir si notre Sauveur est une créature ou Dieu. Arius pouvait se taire, s'il le voulait; mais les catholiques ne le pouvaient pas, quand même ils l'auraient voulu. Car, pour me servir de la parole d'Irénée, le bijou de la foi est confié à la garde de l'Eglise catholique, et elle doit, jusqu'à la fin du monde, l'étaler librement, ouvertement et courageusement dans toute sa pureté. Mais Arius n'avait pas plus d'envie de renfermer en lui-même son opinion, qu'Alexandre sa croyance (1). Il en résulta que la mission d'Hosius, qui, sous d'autres rapports, ne demeura pas infructueuse à Alexandrie, fut sans résultat à cet égard.

Constantin, voyant que la discussion s'étendait et devenait de plus en plus sérieuse, résolut de convoquer un concile de tous les évêques de son empire, après avoir, comme on peut le penser, consulté les plus influens d'entre eux. Cette mesure semblait devoir être d'autant plus utile, qu'il y avait encore d'autres points à régler. L'ancienne dispute au sujet de la célébration de la Pâques devait être décidée par l'Eglise tout entière; et dans l'Egypte même, il y avait encore quelques élé-

(1) Socrat. l. I, c. 8. Οὔτε γὰρ Ἀλέξανδρος, οὔτε Ἀρεῖος [illegible] [illegible]

mens de mésintelligence. Il est nécessaire de les faire connaître en peu de mots; car ils n'ont pas laissé que d'avoir une grande influence sur l'histoire d'Athanase. Mélèce, évêque de Lycopolis, avait sacrifié aux idoles pendant la persécution de Dioclétien; il avait été en conséquence destitué par un concile convoqué par Pierre, évêque d'Alexandrie. Mais, ne se soumettant pas à cette décision, il continua à conférer les ordres, et même à sacrer des évêques; il se forma ainsi un parti, y entraîna beaucoup de personnes, et parut même vouloir séparer une province entière du diocèse d'Alexandrie. Ce schisme se perpétua sous les successeurs de Pierre, sous Achillas et Alexandre; il s'étendit même, et le nouveau concile fut chargé d'y mettre un terme.

Il fut convoqué à Nicée, en Bithynie. Les évêques, au nombre d'environ 318, appartenaient pour la plupart à l'Orient; car de l'Occident, il n'y assista que deux prêtres de l'Eglise romaine, Vincent et Vitus, qui représentaient le pape Sylvestre; Hosius de Cordoue, Cécilius de Carthage, et quelques autres. Athanase y vint avec son évêque Alexandre, et y fut le principal appui, non seulement de cet évêque qui était personnellement en cause, mais encore de la foi de l'Eglise tout entière. Les évêques ariens s'y rendirent aussi, au nombre d'environ vingt-deux. Les plus

marquans étaient Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Patrophile de Scythopolis en Palestine, Second de Ptolémaïs, Théognas de Marmarica, Paulin de Tyr, et Eusèbe de Césarée en Palestine; mais ce dernier ne doit pas être absolument compté parmi les ariens.

Les évêques réunis formaient un très respectable sénat de l'Église. On était encore à cette époque de simplicité où l'on choisissait en général pour évêques les hommes qui se distinguaient par une foi vive, une science chrétienne et une vie sainte; ou bien ceux qui, dans les temps de persécutions, avaient acquis un mérite particulier comme martyrs ou comme saints, ou bien enfin ceux qui, par l'extrême ardeur de leur foi, cas nécessairement très rare, avaient opéré des miracles (1). Théodoret nous l'apprend entre autres de Jacques, évêque d'Antioche en Mygdonie, qui se trouvait aussi à Nicée. Hosius de Cordoue était, comme je l'ai déjà dit, confesseur; l'évêque Paphonce, homme très éclairé, avait eu un œil crevé dans la persécution. Constantin l'avait souvent appelé auprès de lui, pour baiser son œil malade. Eustathe d'Antioche, Paul, évêque de Néocésarée, sur l'Euphrate, étaient aussi devenus

(1) *Theodor. hist.*, *l. I*, *c.* 7. Ἠσαν δε κατ' ἐκεινον τον χρονον πολλοι μεν ἀποστολικοις χαρισμασι διαπρεποντες.

confesseurs dans les persécutions, et portaient visiblement sur leur corps la marque de leur fermeté, que Théodoret appelle les cicatrices de Jésus-Christ. En un mot, dit-il, on voyait là réunis une légion de martyrs. Beaucoup d'entre les évêques, et même le plus grand nombre, n'avaient pas reçu une éducation savante; ainsi saint Spirydion, évêque de Trimithonte en Crète, avait été berger et resta berger étant évêque (1); mais nous savons qu'il avait beaucoup lu l'Écriture-Sainte, qu'il était demeuré ferme dans la doctrine de l'Église et qu'il avait toujours mené une vie très pieuse. Les ariens se moquèrent souvent par la suite d'une semblable assemblée, et rien n'était plus naturel (2). Leur Christ n'était point le Christ de la foi, mais la créature de leurs idées finies; c'est pourquoi ils ne concevaient pas que l'on pût connaître Jésus-Christ, si l'on n'était pas versé comme eux dans la dialectique. Mais les évêques de Nicée portaient le Sauveur dans leur

(1) *Socrat.*, *l. I*, *c.* 12. Τοσαυτη τῳ ποιμνιῳ προσην ὁσιοτης, ὡς και ἀξιωθηναι αὐτον και ἀνθρωπων ποιμενα γενεσθαι. (*Soz.*, *l. I*, *c.* 11.) Ἐγενετο γαρ οὗτος ἀγροικος — ἀλλ' οὐ παρα τουτο τα θεια χειρων.

(2) *Socrat.*, *l. I*, *c.* 8. Τους μεν ἐν Νικαιᾳ, ὡς ἀφελεις και ἰδιωτας διεσυρε, dit-il, en parlant de Sabinus, Macédonien, qui avait recueilli les actes du Concile (voyez la remarque de Valois sur ce passage).

cœur; ils savaient que, comme l'Église l'avait de tout temps enseigné, il était vrai Dieu, qu'il créait une seconde fois les hommes et qu'il se montrait vrai Dieu; il ne leur en fallait pas davantage. La foi est une grâce et une puissance de Dieu et non pas le produit de la sagesse humaine.

Si l'on veut savoir comment, à l'époque du concile de Nicée, on était convaincu de la vérité chrétienne et comment l'on persuadait la plupart des gentils, il faut lire ce que les anciens historiens de l'Église disent de la conversion d'un philosophe qui, avec plusieurs autres, était venu précisément alors à Nicée. Les uns cherchaient à connaître plus en détail la doctrine chrétienne, les autres ne voulaient qu'embarrasser les chrétiens; et la réunion des évêques à Nicée leur paraissait une occasion favorable pour arriver à leur but. L'un d'eux se livrait à de pompeuses déclamations et se moquait des évêques. Un confesseur, tout-à-fait ignorant de la manière de raisonner des philosophes (τοιουτων δε σκινδαλμων και τερθριας ἀμοιρος ὢν), s'approcha de lui; sa hardiesse fit frémir tous les chrétiens présens, car ils craignaient que cet homme pieux ne fût confondu. Mais il parla en ces termes : « Philosophe, écoute au nom de Jésus-Christ : Un Dieu est le créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui est visible et invisible. Il a fait tout cela par la puissance de sa

parole et l'a affermi par la consécration de son Esprit saint. Or cette parole, que nous nommons le Fils de Dieu, a eu pitié de l'erreur des hommes et de leur vie animale; il est né d'une femme; il a vécu parmi les hommes et est mort pour eux. Mais il reviendra pour juger les œuvres des hommes. C'est là ce que nous croyons, sans aucune autre circonstance. *Ne prends donc pas une peine inutile pour combattre ce qui est une foi inébranlable*, pour chercher des réfutations ou pour examiner comment cela a pu se faire ou ne pas se faire. Mais, si tu crois, réponds. » Ce langage si plein de confiance, de simplicité et de force, ébranla le philosophe et il dit : « Je crois. » Il remercia le vieillard et conseilla aux philosophes qui partageaient ses anciennes idées de croire comme lui; car il protesta que c'était par le secours de Dieu et poussé par une force inexprimable qu'il était devenu chrétien (*Soz. l. I, c.* XVIII). Il est très probable que l'aspect de ces saints vieillards, s'occupant avec une sublime gravité et une raison frappante, dont ses pareils n'offraient aucune trace dans leurs relations, à fixer un point important de leur foi, aura fait sur ce philosophe une vive impression qui, quoique cachée, aura agi en secret et ne sera pas restée sans résultat. Et puis quand la bienheureuse confiance et la fermeté de la foi que lui présentait l'assemblée tout entière, se seront

en quelque sorte concentrées à ses yeux dans la personne du confesseur et mises en contact immédiat avec lui, il ne lui aura plus été possible de résister, et il aura suivi l'impulsion intérieure du Père, qui avait agi extérieurement sur lui par les siens.

Nous comprendrons facilement d'après cela comment, avec de telles dispositions dans l'assemblée, les ariens ne pouvaient guère la persuader par les artifices de leur dialectique : la force infinie de la foi n'est point ébranlée par des réflexions finies. Ces hommes de la simplicité chrétienne, à qui la doctrine de l'Église s'annonçait immédiatement comme vraie par un sentiment régénéré, insistèrent donc, pour que, sans autre examen, on demeurât fidèle à l'ancienne doctrine, et que l'on n'innovât rien (1). Mais il y en eut d'autres, et notamment les ariens prononcés, qui ne se contentèrent pas de cela : car ils croyaient que si l'on en venait à des explications, il leur serait facile d'obtenir l'avantage. Toutefois il y avait aussi dans l'assemblée des hommes formés par des études scientifiques et qui ne craignaient point les discussions savantes. Car voici le portrait que Sozo-

(1) *Soz., l. I, c.* 17. Οἱ μεν, μη νεωτεριζειν παρα την ἀρχηθεν παραδοθεισαν πιστιν συνεβουλευον, και μαλιστα οἱς το των τροπων ἁπλουν ἀπεριεργως εἰσηγειτο προσιεσθαι την εἰς τὸ θειον πιστιν.

mêmes traces des évêques : « Quelques uns se distinguaient par leur perspicacité et le talent de la parole, par leur connaissance des saintes Écritures et par l'ensemble de leur éducation scientifique ; d'autres ne se recommandaient que par leur piété, et d'autres encore réunissaient tous ces avantages (1). L'assemblée était donc en état non seulement de maintenir la foi par la tradition, mais encore de la défendre d'après les règles de la science. L'exposition des deux systèmes commença dans des conférences avant l'ouverture de la séance solennelle. On appela Arius et on l'interrogea avec égards et douceur sur sa doctrine (πρᾴως καὶ φιλανθρώπως; *Athan. de Decret. Nic.*, c. III). Il l'avoua et la défendit avec beaucoup de force, soutenant que le Fils avait été créé du néant ; qu'il pouvait aussi se tourner vers le mal, etc. On dit que plusieurs des évêques, ainsi que des ecclésiastiques qu'ils avaient amenés avec eux, se distinguèrent dans le combat contre Arius ; mais les historiens citent saint Athanase par son nom, tandis qu'ils ne parlent des autres qu'en général. Ce fut alors, ajoutent-ils, qu'il commença à être connu de l'empereur et qu'il s'attira toute la haine des ariens (2).

(1) *Soz.*, *l. I*, *c.* 17. Cf. *Eusebius de vita Const.*, *l. III*, *c.* 9, et *Socrat.*, *l. I*, *c.* 8.

(2) *Socrat.*, *l. I*, *c.* 8. [illegible]

Au jour fixé, eut lieu la séance solennelle. Constantin lui-même y assista, et y prononça un discours, après qu'il eut été complimenté, d'après Socrate, par Eusèbe de Césarée; mais, d'après Théodoret, par Eustathe d'Antioche, ce qui est plus probable. L'empereur exprima sa joie de voir tant d'évêques réunis, et ses regrets des dissensions qui s'étaient élevées; car, dit-il, des troubles dans l'Église offrent le spectacle le plus douloureux. Il désirait que les évêques, comme prédicateurs de la paix, jugeassent le point en litige. Les intentions de l'empereur furent remplies. Arius fut entendu encore une fois; mais les évêques se bouchèrent les oreilles à plusieurs parties de sa harangue, tant les paroles qu'il prononçait leur parurent blasphématoires. Les défenseurs de la doctrine, les eusébiens ne purent pas non plus résister à l'union des évêques. Une confession de foi qu'ils présentèrent fut déchirée. Le concile rejeta la nouvelle doctrine presque à l'unanimité, c'est-à-dire à l'exception du petit nombre d'évêques qui étaient connus depuis long-temps pour être ariens. Arius lui-même ne voulant point consentir au rejet de ses opinions, fut déposé et privé de la communion

σιος, διακονος μεν της Αλεξανδρεων εκκλησιας· σφοδρα δε αυτον δια τιμης ηγεν Αλεξανδρος ο επισκοπος· διο και φθονος ωπλισατο κατ' αυτον (Soz., l. I, c. 17). Πλειστον ειναι δοξη μερος της περι ταυτα βουλης.

de l'Église. L'empereur lui défendit de retourner à Alexandrie, et ordonna que tous ses écrits fussent brûlés.

Nous apprenons d'Athanase que, pendant la séance, les ariens ne furent pas d'accord entre eux quand il fallut exposer leur manière de voir (*De decret. Nic., c.* III). Cette circonstance est très vraisemblable : car on sait qu'il y en eut quelques uns qui, bien qu'ils ne lui fussent pas au fond défavorables, ne votèrent pas avec lui, comme, entre autres, Eusèbe de Césarée, ainsi que nous le voyons par la lettre qu'il écrivit à son troupeau. Divisé, leur parti ne pouvait manquer de perdre en force et en considération. Il n'y a pas de doute que dès lors se montrèrent les premiers germes du semi-arianisme. Ce n'est pas à cette dernière secte qu'il faut attribuer ce que l'on raconte de la conduite des ariens, quand il fut question de rédiger la formule que l'on devait opposer à leur système. Les Pères, pour se prononcer formellement contre la manière de voir des ariens, d'après laquelle le Fils aurait été créé du néant, voulaient dire qu'il « était de Dieu. » Mais les ariens se montrèrent fort satisfaits de cette formule, qu'ils interprétaient tout autrement que les catholiques : car ils disaient entre eux que tout était de Dieu, d'après *Cor.* I, 8, 16, et II, 5, 17. Alors les Pères proposèrent de dire, non pas que le Fils est

de Dieu, « mais qu'il est de la nature du Père. » Cela ne pouvait plus s'expliquer de manière que les créatures fussent de Dieu comme le Fils (1).

Les évêques voulurent, en outre, qu'il fût écrit que le Logos est la véritable puissance de Dieu, la ressemblance du Père, parfaitement semblable à lui en toute chose, immuable, éternel et inséparable du Père, mais, toutefois, avec une existence qui lui est propre (personnelle). Les ariens trouvèrent cependant encore moyen d'interpréter à leur manière ces expressions si positives. Ils s'entendirent en secret, entre eux, pour reconnaître que l'on pouvait dire toutes ces choses du Fils, sans qu'il cessât d'être du nombre des créatures. Ils se disaient : L'homme aussi est semblable à Dieu : car il est écrit que l'homme est « l'image et la gloire de Dieu (*I Cor.* 11, 7). » On peut encore dire que le Fils est éternel : car il est écrit de tous, que « nous vivons éternellement (*II Cor.* 4, 11). » Le Fils est certainement *en Dieu*, puisque les

(1) *De decret. Nic.*, c. 19. Ἀλλ' οἱ πατερες θεωρησαντες ἐκεινων την πανουργιαν και την της ἀσεβειας κακοτεχνιαν ἠναγκασθησαν λευκοτερον εἰπειν το ἐκ θεου και γραψαι ἐκ της οὐσιας τοῦ θεοῦ εἰναι τον υἱον· ὑπερ του μη το ἐκ του θεου κοινον και ἰσον του τε υἱου και των γενητων νομιζεσθαι, ἀλλα τα μεν ἀλλα παντα κτισματα, τον δε λογον μονον ἐκ του πατρος πιστευεσθαι. Καν γαρ ἐκ του θεου παντα λεγηται· ἀλλ' ἀλλως ἠ ὡς ἐστιν ὁ υἱος, εἰρηται.

hommes le sont aussi (*Actes*, 17, 28). La qualité d'immuable peut s'appliquer au Fils, puisque l'Écriture-Sainte dit : « Rien ne nous sépare de l'amour de Dieu. » Enfin, ils ravalaient aussi, de la manière que nous avons dite plus haut, la formule de la puissance de Dieu.

Athanase dit plus loin : « Les Pères ayant remarqué cette hypocrisie, cherchèrent à expliquer, d'une façon plus précise et plus claire (λευκοτερον), ce qu'ils entendaient par ces expressions bibliques. Ils dirent donc que « le Fils est de la même nature que le Père. » Ils voulaient exprimer par là, non seulement que le Fils ressemble au Père, mais qu'il est absolument le même que le Père; qu'il provient du Père, et que la ressemblance du Fils, et son immutabilité, sont d'une autre espèce que les nôtres; n'étant chez nous que des qualités acquises, et provenant de l'exécution des commandemens de Dieu. Ils voulaient montrer aussi par là que sa génération s'était faite autrement que celle qui convient à la nature humaine; que, non seulement il ressemble au Père, mais encore qu'il est inséparable de la substance du Père; que lui et le Père ne font qu'un; de même que le Fils dit lui-même qu'il est dans le Père et que le Père est en lui; enfin, qu'ils sont l'un à l'autre comme le soleil l'est à son éclat. C'est là, poursuit Athanase, la signification de la formule

du concile, et c'est avec raison qu'il a écrit : « De la même substance, » afin de neutraliser la malveillance des hérétiques, et faire voir que le Logos est différent des créatures. C'est pourquoi on ajouta sur-le-champ : « Ceux qui disent que le Fils de Dieu provient de rien, ou qu'il a été créé, ou qu'il est sujet au changement, ou qu'il a été fait, ou qu'il est d'une autre substance, l'Église catholique les rejette. » Il est clair par conséquent que, par les mots : « De la substance, d'une même substance, » on ne voulait autre chose que détruire la force des expressions impies des hérétiques : « Créature, » — « chose faite, » — « né, » — « sujet au changement, » — « il n'était pas avant d'avoir été engendré. » Or, quiconque n'est pas arien, doit nécessairement être d'accord avec le concile (*de decret. Nic., c.* xx). Telle fut l'origine du symbole de Nicée. On voit donc clairement que le concile n'avait d'autre but que de repousser les hérétiques; qu'il n'écrivit rien qui touchât au domaine de la spéculation, et qu'il se tint scrupuleusement sur le terrain de l'histoire et de l'intérêt chrétien. Or, toute personne qui aura lu avec attention les écrits des Pères antérieurs au concile de Nicée, devra reconnaître que leur croyance était absolument identique avec celle des Pères de ce concile, et que ceux-ci, ainsi que le remarque Athanase, n'ont fait que s'expliquer d'une manière

plus claire et plus précise. En dernier lieu, on voit tout le regret avec lequel ceux-ci se décidèrent à rédiger un symbole qui ne se trouvait point dans l'Écriture-Sainte; on voit qu'ils n'agirent point légèrement, et qu'ils ne se décidèrent, à cette rédaction, que pressés par la nécessité la plus urgente.

Il n'y eut *à la fin* qu'un petit nombre d'évêques ariens, c'est-à-dire Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Théognas de Marmarique et Second de Ptolémaïs, d'après Socrate; mais d'après Sozomène et d'autres autorités encore(1), les deux derniers seulement qui demeurèrent contraires au symbole, et encore déclarèrent-ils que c'était seulement à cause du mot d'ὁμοούσιος. Mais ils donnèrent pour motif de leur refus que l'on pouvait penser qu'il fallait se représenter la manière dont le Fils provenait du Père, comme tombant sous les sens (2). Malgré cela, l'arrêt de déposition de leurs fonctions épiscopales fut prononcé contre Eusèbe de Nicomédie et con-

(1) Voyez Valois sur Socrate, l. I, c. 8 et 9, et sur Sozom., l. I, c. 21, n. a.

(2) *Socrat.*, *l. I.* Ἐπει γαρ ἔφασαν, ὁμοούσιον εἶναι, ὅ ἐκ τινος ἔστιν, ἢ κατα μερισμον, ἢ κατα ῥευσιν, ἢ κατα προβολην· κατα προβολην, ὡς ἐκ ῥιζων βλαστημα· κατα δε ῥευσιν, ὡς οἱ πατρικοι παιδες· κατα μερισμον δε, ὡς βωλου χρυσιδες δυο ἢ τρεις· κατ' οὐδεν δε τουτων ἐστιν ὁ υἱος.

tre Théognis, et l'empereur les condamna à l'exil. Les chrétiens de Nicomédie et de Nicée reçurent aussi de l'empereur l'ordre d'élire des évêques orthodoxes en place des ariens. Le motif en fut qu'ils avaient refusé, non seulement de se conformer au symbole de Nicée, mais encore de signer l'anathème contre la doctrine arienne.

Eusèbe de Césarée prit une route toute particulière. Il s'était montré, sous plusieurs rapports, favorable à Arius. Il avait même écrit, lors de ces premiers mouvemens, à un certain Euphatus que « Jésus-Christ n'était pas vrai Dieu » (ὁτι ὁ χριστος οὐκ ἐστιν ἀληθινος θεος, *Athan. de Synod. c.* XVII). Quoique Eusèbe fût l'homme le plus savant de son temps, il ne se distinguait pas par une logique parfaitement et strictement conséquente, et il n'avait pas non plus compris le Christianisme dans toute sa profondeur. Mais nous aurons occasion de revenir plus bas là-dessus. Il n'avait jamais su réunir la grande masse de choses qu'il avait écrites, de façon à en former un tout homogène, ce qui arrive souvent à de grands littérateurs ; par la même raison, son sentiment chrétien n'était pas d'accord avec ses réflexions ; son existence intérieure, sa vie spirituelle n'était pas dans une parfaite harmonie. Mais il ne se mettait point en opposition avec la vérité dès qu'il l'avait comprise, et pour autant qu'il l'avait comprise. Aussi quand,

à Nicée, il eut entendu de la bouche d'Athanase et d'autres une exposition de la doctrine chrétienne au sujet du Logos, qui exprimait avec toute la netteté possible et les raisonnemens les plus conséquens ce que le profond sentiment chrétien et la tradition constante avaient toujours enseigné, il ne se refusa point à reconnaître cette vérité qui se présentait à lui, pour autant du moins qu'il était en état de la saisir. Il demanda seulement le temps de la réflexion, et le résultat fut que le symbole de Nicée était juste (1).

On savait pourtant qu'il n'était pas défavorable aux ariens; or l'issue du concile avait été humiliante pour les protecteurs d'Arius à qui elle reprochait pour le moins une grande étourderie. Il crut d'après cela que la nouvelle de la manière dont l'affaire des ariens s'était terminée pourrait lui nuire auprès de son troupeau. En conséquence, sous le prétexte que « divers bruits pouvaient s'être répandus, » il crut devoir écrire à son troupeau pour lui faire connaître la véritable marche de l'affaire. Mais quelque humiliant que tout cela fût pour lui, il n'était pas encore assez humilié. Le récit qu'il adresse à son troupeau n'est point conforme à la vérité. Il ne cesse de mettre en avant la

(1) *Socrat.*, *l.* 8. Τοτε δε Ευσεβιος — μικρον ἐπιστησας και διασκεψαμενος εἰ δει προσδεξασθαι τον ὁρον της πιστεως.

personne de l'empereur : c'est l'empereur qui prescrit la formule de « la même substance, » qui l'explique et la défend, comme s'il eût été le théologien le plus savant, tandis que, selon lui, les théologiens eux-mêmes n'auraient pris aucune part à la discussion, et seraient restés complètement passifs dans l'affaire. Il ne dit point combien il y avait de personnes d'un côté, et combien de l'autre; il passe sous silence tous les moyens astucieux employés par son parti pour tromper le jugement et la simplicité des évêques; il laisse supposer qu'il ne s'agissait que du mot ὁμοουσιος, et nullement de sa signification, et par conséquent il ne dit pas que les ariens ne se refusaient à l'adoption du mot que parce qu'ils étaient opposés à son sens. A quoi faut-il attribuer cette conduite d'Eusèbe? On ne peut guère se défendre de la pensée que lui, ce grand et savant évêque, entraîné par un sentiment de mauvaise honte, ne voulait pas avouer qu'il avait trouvé dans l'Eglise des théologiens plus profonds et plus perspicaces encore que lui, et qu'il regardait comme moins déshonorant d'avoir été instruit par un empereur que par des ecclésiastiques. En attendant, son rapport à son troupeau n'en reste pas moins une pièce fort importante pour l'histoire du concile de Nicée. Nous y voyons qu'il avait rédigé une confession de foi de son côté, dont voici les

les avaient pas regardés comme injustes, attendu qu'ils n'avaient pour but que d'interdire l'emploi d'expressions qui ne fussent pas écrites; que celles-ci : « Il est sorti de rien; il fut un temps où il n'était pas, » ne se trouvent dans aucun livre divin. D'ailleurs, il est certain que le Fils existait même avant qu'il ne fût né selon la chair; et par conséquent, on avait rejeté avec raison l'expression : « Il n'existait pas avant d'avoir été engendré. » L'empereur avait aussi démontré que le Fils était avant tous les temps. Car avant qu'il eût été engendré ἐνεργείᾳ, il existait δυνάμει, ou engendré dans le Père. Enfin Eusèbe dit qu'ils se sont défendus jusqu'à la dernière extrémité, jusqu'à ce qu'ils fussent convaincus que tout avait un sens juste (1). Ce fut en ces termes qu'Eusèbe écrivit à son troupeau. Du reste on reconnaîtra facilement que, dans ses explications du symbole de Nicée, Eusèbe n'est pas toujours d'accord avec le sens du concile (2).

L'empereur avait aussi appelé à Nicée un évêque de la secte du novateur Ascesius. Après

(1) *Athan. de decretis Nic.*, vers la fin. *Sozom.*, *l. I*, *c.* 8. *Theodor.*, *l. I*, *c.* 12.

(2) Voyez Henri Valois, *ad Theodor.*, *l. I*, *c.* 12, *n.* 9. Valois remarque ici, avec raison, que Socrate, dans son rapport, supprime les explications contraires au sens du concile, données par Eusèbe.

que toute l'assemblée se fut prononcée unanimement contre Arius, et eût proclamé la foi catholique, Constantin demanda aussi à ce dernier s'il était du même avis. Il répondit : O empereur, le concile n'a rien décidé de nouveau, car c'est ainsi que la foi m'a été transmise dès l'origine, depuis les temps apostoliques.» Cette réponse ne fut point faite pour plaire à l'empereur, car Ascesius s'expliqua franchement et clairement à l'égard du point sur lequel il différait d'avec l'Église catholique. En effet l'empereur lui ayant dit : « Pourquoi donc te sépares-tu de la communion de l'Église ? » il répondit : « Les pécheurs qui ont commis des péchés que l'Écriture-Sainte appelle des péchés mortels, ne devraient pas être admis à la communion des sacremens. On doit à la vérité les inviter à la pénitence; toutefois l'espérance que leurs péchés leur seront pardonnés, ne peut leur être donnée par un prêtre ; mais par Dieu seul qui a le pouvoir de pardonner les péchés. » Il demeura donc, même en présence de l'empereur, fidèle à ses principes, et il n'aurait bien certainement pas admis la vérité du Symbole de Nicée, s'il n'avait pas été, dans son intime conviction, conforme à la doctrine de sa secte.

Le concile adressa alors une circulaire aux Églises d'Égypte, dans laquelle il commença par leur annoncer les décisions qu'il avait prises contre

Arius. Quant aux méléticns, il avait été décidé que Meletius conserverait le rang d'évêque titulaire, mais qu'il n'aurait pas le droit d'ordonner des prêtres, ni de faire des choix dans le clergé. Ses partisans devaient rentrer dans la communion et conserver leurs dignités et leurs fonctions; mais les méléticns, tant les évêques que les prêtres et les diacres, ne devaient avoir que le second rang après ceux du même titre qu'eux qui étaient toujours dans la communion. Ils devaient être aussi passivement éligibles aux dignités supérieures, si du reste ils les méritaient, mais non pas activement; dans tous les cas l'évêque d'Alexandrie devait confirmer leur élection, et même dès à présent leur donner une plus digne imposition des mains (μυστικωτερᾳ χειροτονιᾳ βεβαιωθεντες). Nous savons que ces conditions si pleines de douceur n'eurent pas l'effet qu'on s'en était promis. Cette même lettre synodiale apprend aussi aux alexandriens que l'on avait résolu de célébrer partout la fête de Pâques à la manière des Romains. Elle se termine en invitant l'Église d'Alexandrie à se réjouir de ce que l'hérésie était extirpée et que l'union et la paix étaient rétablies partout dans l'Église; le concile exprime le vœu qu'Alexandre, qui avait donné tant de joie au concile tout entier, par ses efforts pour la paix de l'Église, fût reçu avec la plus grande bienveillance par les fidèles

de l'Église d'Alexandrie (*Socrat. l. I, c.* IX). Tant le concile était persuadé que tout était terminé!

Constantin écrivit aussi à l'Église d'Alexandrie. Il se réjouit de ce que, par la volonté de Dieu, tous les chrétiens, délivrés de l'erreur, sont réunis dans une même croyance, de ce que l'éclat de la vérité a triomphé et de ce qu'un seul Dieu est proclamé par la bouche et par le cœur. Dans cette lettre, Constantin s'exprime avec plus de justesse qu'auparavant sur l'importance de la question en litige. «Combien, dit-il, quelques uns n'ont-ils pas enseigné de choses mauvaises et dangereuses (ἠλικα και ὡς δεινα) *au sujet de notre grand Sauveur, de notre espérance et de notre vie.* » Nous voyons par là que l'affaire avait été traitée à Nicée d'une façon vraiment chrétienne et ecclésiastique. « Saisissons donc, continue-t-il, la disposition que le Tout-Puissant nous présente; retournons auprès de nos frères bien-aimés, de qui un serviteur effronté de Satan nous avait séparés. Retournons avec un désir ardent à notre corps commun, à nos membres naturels. C'est là ce qui convient à votre sagesse, à votre foi, à votre piété. Ce que les trois cents évêques ont décidé ne peut être que la voix de Dieu (του θεου γνωμη), puisque le Saint-Esprit est certainement descendu dans le cœur d'hommes si dignes et si respectables, et leur

a fait connaître la volonté de Dieu. Revenez donc avec un zèle joyeux, afin qu'aussitôt que je serai auprès de vous, je puisse avec vous rendre grâces au Dieu omnisaint, de ce qu'il nous a dévoilé la véritable foi, et a rétabli parmi nous la charité désirée. Que Dieu vous garde, mes chers frères ! » (*Socrat. l. I.*) Qu'il est beau, qu'il est fait pour réjouir l'âme, ce rapport dans lequel le premier empereur chrétien se place vis-à-vis de ses frères en Jésus-Christ ! Il est personnellement intéressé à leurs importantes affaires ; en qualité de chrétien, il prend part au bonheur de tous ceux qui appartiennent à l'Église. Quelle révolution le christianisme n'a-t-il pas causée dans les rapports des princes avec leurs sujets ! Il y a désormais un point où il est leur égal ; c'est comme leur frère en Jésus-Christ, comme membre d'un même corps, l'Eglise. Il se dit leur co-serviteur (συνθεράποντος ὑμέτερος, εἷς ἐξ ὑμῶν) ! Mais il ne cherche point, comme prince, à gouverner l'Église ; il abandonne ce soin à ceux à qui Jésus-Christ a confié son troupeau. L'Église universelle s'exprime par la bouche des évêques, et l'empereur obéit comme chrétien et se réjouit d'avoir trouvé la vérité qui assure le salut. Car ce n'est pas sur le nombre des trois cents évêques qu'il met le plus grand poids, mais sur ce que, éclairés par le Saint-Esprit, ils ont exprimé les sentimens de l'Église universelle. C'est

pourquoi il a convoqué les évêques de toutes les provinces, quoique tous n'aient pu se présenter. Telle est l'histoire du concile de Nicée.

Mais quoique toutes les apparences fussent favorables à la paix de l'Église, cette paix ne fut pas de longue durée. Les ariens trouvèrent bientôt l'occasion de se relever et ils firent reparaître ce qu'ils avaient gardé caché au fond de leur cœur. Athanase se vit obligé de rédiger, par écrit, les argumens qu'il avait employés verbalement contre les ariens, et de leur donner plus d'extension, afin que les doctrines des hérétiques ne devinssent pas dangereuses dans un cercle plus vaste. Je partagerai les preuves qu'Athanase allègue contre les ariens en trois classes. Dans la première je placerai celles par lesquelles il montre que l'arianisme est en opposition avec les sentimens, les espérances, l'attente des chrétiens et avec la manière dont ils envisagent les choses; la seconde comprendra les preuves spéculatives et dialectiques, qui du reste s'appuient presque toujours sur ce que l'Écriture-Sainte nous apprend de la nature de Jésus-Christ; dans la troisième enfin, je rangerai la réfutation des preuves que, de leur côté, les ariens tiraient de l'Ecriture-Sainte.

Athanase caractérise d'une manière frappante les raisonnemens des ariens quand il dit: Au lieu de demander pourquoi Jésus-Christ, quoique

Dieu, s'est fait homme, ils ont demandé pourquoi, étant homme, il est devenu Dieu; ils font précisément, ajoute-t-il, comme les Pharisiens qui après avoir vu les signes les plus évidens de la mission divine du Sauveur, demeurèrent opiniâtres et demandèrent : Pourquoi, toi qui es un homme, t'es-tu fait Dieu? tandis que voyant les œuvres de Jésus-Christ, ils auraient dû, au contraire, reconnaître la miséricorde de Dieu et admirer ses dispositions (*De decret. Nic. c.* 1).

Athanase était convaincu que les ariens n'étaient pas en état d'apprécier un seul point important du christianisme, ni de connaître le Père, ni de comprendre soit l'incarnation du Fils, soit le Saint-Esprit, soit la résurrection, du moment où ils n'avaient pas la véritable foi, quant à la personne du Rédempteur (*Orat. I. c. Ar. c.* VIII). Cette manière d'envisager la chose paraîtra fort naturelle quand on se sera rappelé que, dans son ouvrage sur l'incarnation, Athanase lie tous ces points si intimement ensemble. Dans les réflexions suivantes, il exprime encore plus clairement sa pensée. Il dit que du système des ariens, d'après lequel le Fils, créateur lui-même, aurait créé le monde, parce que le monde n'aurait pu supporter l'action directe de Dieu, il s'ensuit que le monde est absolument sans aucune liaison avec Dieu; puisque, d'après eux, un être, venu du dehors,

l'avait créé (ἐξωθεν ἐπεισαγομενος ἐστι και ξενος αὐτου). Et c'était avec raison que la foi chrétienne se soulevait contre une pareille supposition (*Orat. I. c. Ar.*, c. XXVII). Or, comme elle ne pouvait pas s'en accommoder, il en résultait naturellement que le Logos, par qui tout a été fait, ce que les ariens eux-mêmes ne pouvaient pas nier, devait avoir avec Dieu un rapport fondé dans la nature divine elle-même, et n'être point créé.

Nous ne connaissons le Père, dit ensuite Athanase, que par le Fils : car si le Fils n'est pas vrai Dieu, et de la même substance que le Père, nous ne connaissons pas le Père du tout ; tandis que si, par le Fils, nous avons, au contraire, la véritable connaissance du Père (saint Jean, 14, 6, 9, 10), il faut que le Fils soit de la même substance que le Père (1). La véritable connaissance du Père, acquise par le Fils, est un point du plus haut intérêt pour les chrétiens, et auquel les ariens portent atteinte. Pour saisir le vrai sens d'Athanase, il faut se rappeler qu'il ne prétend nullement dire

(1) Orat. I, c. 16. Διο αὐτος και ὁ πατηρ ἐν εἰσι, και γαρ ὁ τουτον βλεπων, βλεπει και τον πατερα. — Ἡ γαρ του υἱου ἐννοια και καταληψις γνωσις ἐστι του πατρος· δια το ἐκ της οὐσιας αὐτου εἰναι γεννημα. A cela il faut ajouter ce qu'Athanase dit dans son ouvrage contre les gentils, où il combattit le démiourgos des gnostiques, par l'argument qu'en l'admettant on ne retrouvait plus Dieu dans la création.

que nous n'avons appris à connaître le Père que par l'enseignement seul du Rédempteur; mais qu'il regardait sa vie tout entière comme la représentation immédiate de l'existence d'un Dieu saint, élevé au-dessus de la nature. C'est pour cela que la connaissance du Fils est, à ses yeux, celle du Père, et que tous deux sont de la même substance.

La croyance de Dieu, dit plus bas Athanase, est une par sa nature; elle n'est point divisée; elle est une, et toujours la même. C'est là une objection très fine qu'il fait aux ariens, parce que ceux-ci ne pouvaient pas avoir la même foi dans le Père et dans le Fils, puisque le Père seul était vraiment Dieu, et que le Fils était une créature; or, le chrétien croit également en tous deux; si le Père et le Fils ne sont pas un seul Dieu, si chacun d'eux n'est pas considéré réciproquement dans l'autre, il y aura deux élémens contraires et incompatibles, qui devront se réunir dans la même opération de l'esprit (1). Je compte, avec raison,

(1) Orat. III, c. 16. Δυο δε πιστεις εχειν, μιαν μεν εις τον αληθινον Θεον, ετεραν δε εις τον ποιηθεντα και πλασθεντα παρ' αυτου και λεχθεντα Θεον· αναγκη δε ουτως τυφλωθεντας αυτους, ότε μεν προσκυνουσι τῳ αγενητῳ καταναντιζεσθαι τον γενητον, ότε δε προσερχονται τῳ κτισματι, αποστρεφεσθαι τον κτιστην· ου γαρ εστιν ιδειν τουτον εν εκεινῳ, δια το ξενους και διαφορους αυτων ειναι τας τε φυσεις και τας ενεργειας.

ces observations d'Athanase parmi celles qu'il tirait de l'essence du christianisme, puisque son caractère particulier est d'avoir fait cesser l'ancien déchirement de l'esprit, et son partage entre les divers dieux, et d'avoir rétabli la véritable unité dans le sentiment de la foi, par la croyance en un seul Dieu.

C'est pour cela qu'il reproche ouvertement aux ariens le polythéisme, dont la destruction avait été un des mérites particuliers du christianisme. Il dit que, puisqu'ils regardaient le Fils de même que le Saint-Esprit, comme une créature, née hors de Dieu (ὁτι ἐξωθεν τον υἱον κτισμα και παλιν το πνευμα ἐκ μη ὀντος βαττολογουσι), et que cependant ils les adoraient tous deux comme Dieu, ils introduisaient de nouveau plusieurs dieux (πολλους ἀν εἰσαγοιεν δια το ἑτεροειδες αὐτων).

Ce même reproche se représente de nouveau, sous une forme très spirituelle. Il dit : « Nous avons besoin d'un Rédempteur qui, par sa nature, soit notre Seigneur, afin que, par la rédemption, nous ne redevenions pas les esclaves d'une idole (1). » Athanase prend, en effet, pour point de

(1) Orat. II. c. Ar., c. 16. Δι' ἀνθρωπου δε ψιλου τουτο ποιησαι ἀπρεπες ἠν, ἱνα μη ἀνθρωπον κυριον ἐχοντες, ἀνθρωπολατραι γενωμεθα · *cfr.* c. 16, οὐ γαρ ἐπρεπε δι' ἑτερου την λυτρωσιν γενεσθαι ἀλλα δια του φυσει κυριου, ἱνα μη δια υἱου μεν κτιζωμεθα, ἀλλον δε κυριον ὀνομαζωμεν, και πεσωμεν εἰς την ἀρειανην και την

départ, la profonde corruption de l'homme, et suppose que les hommes sont tellement pénétrés de reconnaissance pour celui qui les en délivre, qu'ils lui rendent un culte divin. Si, d'après cela, le Rédempteur n'était pas vrai Dieu, les hommes n'auraient fait que retomber dans une nouvelle idolâtrie, et cela par suite de cette même disposition de Dieu par laquelle ils devaient en être délivrés. Du fait qu'un culte divin a été rendu à Jésus-Christ, fait que l'on retrouve, dans toute l'histoire de l'Église, joint à la conviction que le christianisme est d'institution divine, il conclut que Jésus-Christ ne saurait être tel que les ariens le représentent, puisque, par là, l'institution de Dieu serait en contradiction avec les effets qu'elle a produits. A dire vrai, cet argument ne peut être présenté et compris que par ceux qui se placent dans le point de vue catholique : car celui qui est con-

Ἑλληνικην ἀφροσυνην, κτισει λατρευοντες παρα τον κτισαντα Θεον. Ce même argument se retrouve aussi chez Anselme (*cur Deus homo*, *l. I*, c. 5). *An non intelligis quia quæcumque alia persona hominem a morte æterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset : cum ipse, qui non nisi Dei servus et æqualis Angelis bonis per omnia futurus erat, servus ejus esset, qui Deus non esset, et cujus Angeli servi non essent.* Cet argument en renferme deux; on n'en trouve que la moitié chez Athanase.

vaincu que l'Église n'est point la réalisation et la continuation non interrompue de ce que Jésus-Christ a réglé, ou, en d'autres mots, celui qui croit que l'Église n'est point infaillible, ne peut pas se servir de cette preuve. Mais, de cela, il s'ensuit seulement que celui qui a cette conviction ne peut rien dire de Jésus-Christ qui soit objectivement vrai et péremptoire; précisément, d'après la supposition que les effets de la rédemption divine en Jésus-Christ peuvent se trouver en contradiction avec leurs pensées sur des points essentiels.

Le but de la rédemption, dit plus loin Athanase, est la réunion des hommes avec Dieu; et, si le Fils est une créature, l'homme est resté dans la mort, sans être réuni à Dieu : car une créature ne saurait se réunir à Dieu, ayant elle-même besoin d'un médiateur. Le rédempteur, le médiateur doit donc nécessairement être vraiment Dieu (1). Je dois encore faire remarquer ici qu'Athanase admet une réunion véritable des hommes avec Dieu, et non pas une réunion purement morale, par des enseignemens, par des opinions et par leur effet sur la volonté; or, il dit que cette réunion mysté-

(1) Orat. II, c. 69. Παλιν δε, ει κτισμα ἠν ὁ υἱος, ἐμενεν ὁ ἀνθρωπος οὐδεν ἡττον θνητος, μη συναπτομενος τῳ θεῳ· οὐ γαρ κτισμα συνηπτε τα κτισματα τῳ θεῳ, ζητουν και αὐτο τον συναπτοντα.

rieuse avec Dieu ne peut être opérée que par Dieu lui-même.

Cet argument contre les ariens est présenté sous les formes les plus variées. Personne autre que Dieu même ne pouvait nous lier à l'esprit divin; personne autre ne pouvait réellement nous diviniser que celui qui est Dieu en lui-même (1); personne autre ne pouvait véritablement nous sanctifier, parce que la sanctification ne pouvait être opérée en nous que par l'esprit divin (2); personne autre ne pouvait nous rendre enfans de Dieu que celui qui était fils par sa nature (*Orat. I, c.* XXXVII, XXXVIII).

Athanase cite les paroles de saint Jean, 8, 36 : « Si le Fils vous met en liberté, vous serez véritablement libres. » Les ariens ne pouvaient pas admettre une véritable *délivrance* du péché par le Sauveur, précisément parce qu'ils le regardaient

(1) Orat. I, c. 49. Οὐδὲ ἄλλου ἦν, συνάψαι τον ἄνθρωπον τῷ πνευματι τῷ ἁγιῳ — — ἀγγελων μεν παραβαντων, ἀνθρωπον δε παρακουσαντων. Orat. II, c. 70. Ὀντως γαρ και προσελαβετο το γενητον και ἀνθρωπινον σωμα, ἱνα τουτο ὡς δημιουργος ἀνακαινισας ἐν ἑαυτῳ θεοποιηση.

(2) Orat. II, c. 14. Ἐλεησας και πασι θελων γνωθηναι, ποιει τον ἑαυτου υἱον ἐνδυσασθαι σωμα ἀνθρωπινον, και γενεσθαι ἀνθρωπον, ἱνα ἐν τουτῳ ἑαυτον προσενεγκας ὑπερ παντων, τους παντας ἐλευθερωση ἀπο της θεοπλανησιας και της φθορας και παντων γενηται και βασιλευς αὐτος. — Χριστος πεποιηται, τουτ' ἐστι εἰς το ἁγιαζειν τῳ πνευματι παντας.

comme une simple créature ; aussi croyaient-ils qu'il n'avait fait qu'annoncer la rémission du péché (*Orat. II, c.* LXVIII). Athanase répond, comme il l'avait déjà fait aux gentils, dans son ouvrage sur l'incarnation, qu'il était impossible que le seul but eût été de donner aux hommes l'assurance que leurs péchés leur seraient remis, pendant qu'ils resteraient encore soumis à l'esclavage du péché (1). Il ajoute ensuite : « Afin que cela n'arrivât pas, Dieu a envoyé son propre Fils ; il est devenu le fils de l'homme, et a pris en même temps un corps créé, afin que tous les hommes étant soumis à la mort, et lui étant un être différent d'eux (ἄλλος ὢν των παντων), il pût livrer son propre corps (l'humanité) à la mort, pour tous : car, en lui, tous les hommes sont morts, et la malédiction a cessé. Tous ont été par lui délivrés du péché et de sa malédiction, tous sont réellement ressuscités d'entre les morts, revêtus d'immortalité et d'incorruptibilité. Car, quand le Logos eut pris un corps humain, toute morsure du serpent cessa par lui, comme nous l'avons souvent remarqué. Le mal, qui provenait des mouvemens de la chair, fut coupé dans sa racine, et, avec lui, la mort, qui accom-

(1) L. I. Ἀει ἁμαρτανοντες, ἀει ἐδεοντο του συγχωρουντος, και οὐδεποτε ἠλευθερουντο σαρκες ὀντες καθ' ἑαυτους, και ἀει ἡττωμενοι τῳ νομῳ δια την ἀσθενειαν της σαρκος.

pagne le péché, fut enlevée : car le Seigneur a dit : « Le prince du monde va venir, quoiqu'il n'ait rien qui lui appartienne (saint Jean, 14, 30) ; » et puis il dit encore : « Il est venu pour racheter les œuvres de Satan (saint Jean, 7, 8). » Or, ces œuvres de l'homme étant rachetées, nous sommes tous délivrés par notre alliance avec lui, et unis au Logos. Et, dès que nous sommes unis avec Dieu, nous ne restons plus sur la terre, mais, comme il l'a dit lui-même, nous sommes où il est. Nous ne craignons donc plus le serpent, car il a été anéanti par l'incarnation du Rédempteur. En Jésus-Christ, nous sommes une nouvelle créature ; et, en Jésus-Christ, il n'y a plus pour nous ni crainte ni danger. » A la vérité, de pareils argumens supposaient que les ariens savaient, par leur propre expérience, que la foi en Jésus-Christ donnait aux fidèles la force, non seulement de croire à la rémission des péchés, mais encore à leur résister ; supposition que les ariens n'admettaient point, ainsi qu'on le voit par toutes leurs discussions avec l'Église.

Athanase démontra ensuite aux ariens que ce n'est que par la croyance à la vraie divinité de Jésus-Christ que nous pouvons acquérir la certitude que la grâce, qui réside en Jésus-Christ, est immuable et éternelle (1) ; nous avons cette certitude,

(1) Orat. III, c. 13. Οὕτω γαρ και ἀσφαλης ἡ εὐλογια, δια το

si la grâce de Jésus-Christ est la même que celle du Père, mais alors, aussi, le Père et le Fils sont une divinité inséparable. C'est pourquoi l'Apôtre réunit les deux, et dit : « Que Dieu, notre Père, et Jésus-Christ, notre Seigneur, vous donnent la grâce et la paix (*Rom.* 1, 7). Cela se voit encore dans le passage suivant : « Satan faisait une guerre perpétuelle aux hommes, et, si un être fini (ἄνθρωπος) avait été le médiateur, l'homme serait resté toujours soumis à la mort ; puisqu'il n'aurait existé personne en qui et par qui, uni avec Dieu, il aurait été délivré de toute crainte. Il est évident, d'après cela, que le Logos n'est point un être fini (γενετον), mais le Créateur lui-même. Car, s'il prit un corps mortel (l'humanité), ce fut pour que, en qualité de Créateur, il le régénérât, le divinisât en lui-même (ἐν ἑαυτῷ θεοποιηση), et nous introduisît, nous, qui étions semblables à lui, dans le royaume du ciel. L'homme, uni à une créature, n'aurait pas été divinisé ; il n'aurait pas osé se présenter au Père, si ce n'avait pas été le véritable, le naturel Logos du Père qui se fût fait homme. Et de même que, s'il n'avait pas été vrai homme, nous

[1] ἀδιαιρετον του υἱου προς τον πατερα, και ὅτι μια και ἡ αὐτη ἐστιν ἡ διδομενη χαρις. De cette unité, de la grâce du Père et du Fils, Athanase déduit encore plusieurs preuves contre les ariens. Il ne faut donc pas regarder comme de vaines répétitions, si nous revenons plusieurs fois sur ce sujet.

n'aurions pas été délivrés du péché et de la malédiction, puisque nous ne pouvions avoir rien de commun avec une nature étrangère à nous; de même aussi, l'homme n'aurait pas été divinisé si ce n'eût pas été le vrai Logos du Père qui se fût fait homme. C'est pourquoi il s'en est suivi une telle union (συνάφεια), que ce qui était divin, par sa nature, se combinant avec ce qui était humain par la sienne, a affermi la rédemption et la divinisation de l'homme (*Orat. II, c.* LXX) (1).

Les ariens invoquaient, *Prov.* 8, 23-25 : « J'ai été établie dès le commencement, avant que la nature fût créée; la pesante masse de montagnes n'était pas encore formée; j'étais enfantée avant les collines, » pour prouver que le Logos est une

(1) Si l'on trouve ici la répétition de ce qui a déjà été dit précédemment, lorsque j'ai développé la manière dont Athanase considérait la rédemption en Jésus-Christ, il faut remarquer que les pensées sont, à la vérité, les mêmes, mais que l'application en est différente. Ici, des conclusions contraires aux ariens sont tirées des mêmes pensées. Le lecteur reconnaîtra d'ailleurs facilement qu'Athanase ne fait que se servir ici, pour réfuter les ariens, de ce que les Pères, antérieurs au concile de Nicée, avaient dit de la rédemption. On voit clairement par là qu'il suffisait de développer plus exactement ce qui, depuis long-temps, existait déjà dans l'Église, pour arriver au symbole de Nicée. C'est là une grande preuve de l'identité de la croyance en la divinité de Jésus-Christ dans tous les siècles. Mais, pour parvenir à cette preuve, les répétitions étaient inévitables.

créature, un être survenu. Athanase, au contraire, cite II *Tim.* 1, 8 : « Il nous a appelés, non selon nos œuvres, mais selon le décret de sa volonté et selon la grâce qui nous a été donnée en Jésus-Christ, avant tous les siècles. » Et encore, *Ephes.* 1, 4 : « Il nous a élus en lui, avant la création du monde, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux, nous ayant prédestinés pour nous rendre ses enfans adoptifs par Jésus-Christ. » Maintenant, après qu'Athanase a eu expliqué que Dieu ne prend point de résolution dans le temps, mais que la chute de l'homme et sa rédemption avaient été prévues et décidées d'avance, et que, par conséquent, le passage des Proverbes se rapporte à la rédemption, il ajoute : « Comment pouvions-nous être destinés de toute éternité à l'adoption, si la rédemption par le Fils n'avait pas aussi été résolue de toute éternité? Comment pouvons-nous, nous qui sommes nés dans le temps, l'avoir de toute éternité, si la grâce, qui nous avait été destinée, n'était pas fondée en Jésus-Christ? C'est pourquoi, dans le jugement où chacun sera jugé selon ses œuvres, il dit : « Venez, les bénis de mon Père, et prenez pos- « session du royaume qui vous était préparé avant « la création du monde. » Nous sommes donc prédestinés dans le Seigneur, qui nous a préparé le royaume, avant que nous fussions nés; afin que,

comme des pierres posées sur lui, et se rapportant bien les unes aux autres, nous pussions participer à sa vie et à sa grâce. Or, comme on peut s'en convaincre par quelques méditations pieuses, cela s'est fait pour que, ressuscitant de la mort dans le temps, nous pussions vivre éternellement; car, en qualité d'hommes terrestres, nous n'en eussions pas été susceptibles, si l'espérance de la vie et du salut n'avait pas été fondée de toute éternité en Jésus-Christ. C'est pourquoi l'on dit qu'elle a été fondée avant la création de la terre, etc., afin que si, dans la plénitude des siècles, cette terre est détruite avec le temps présent, nous ne soyons pas détruits aussi, mais qu'après cela nous puissions encore vivre; notre vie et notre bénédiction spirituelle ayant été préparées dans le Fils, avant que ce monde périssable existât. Mais, de cette manière, nous pouvons jouir d'une vie incorruptible, et, après la destruction de tout ce qui est fini, vivre encore en Jésus-Christ; notre vie en Jésus-Christ ayant été fondée avant toutes choses (*Orat. II*, c. LXXVII). Ici le Rédempteur est encore considéré comme le lien d'union de ceux qui croient en lui. L'éternelle divinité du Fils est le gage de notre propre vie éternelle, puisqu'il nous attire avec lui dans l'éternité et nous fait vivre éternellement en lui. Ainsi seulement nous avons la conviction que nous resterons quand tout sera détruit, puis-

que celui à qui nous sommes unis, et dont nous sommes inséparables, restera par sa nature. C'est pourquoi il dit aussi (*Orat. I, c.* XIX) : « Si le Fils avait eu un commencement, il pourrait aussi finir. » De sorte que, si nous étions fondés sur un être qui n'aurait pas en lui l'éternité, nous ne serions pas sûrs nous-mêmes de notre vie éternelle.

Nous voyons donc de tout cela qu'Athanase rattache toute l'espérance, toute la confiance, tous les désirs du chrétien à la vraie personne divine du Rédempteur, en sorte qu'il combat Arius avec des armes tirées de l'essence la plus intime du christianisme. Tout lui paraît incertain, chancelant, nul même, du moment où Jésus-Christ n'est pas vrai Dieu. Et c'est ainsi que de tout temps ont pensé tous les vrais chrétiens; avec Jésus-Christ, tout leur était donné et assuré; sans lui, rien; quoique tous n'aient pas su approfondir leur croyance et l'expliquer aussi clairement qu'Athanase, théologien chrétien par excellence. Il rattache même la certitude d'immortalité à la vie en Jésus-Christ, l'éternel et l'incorruptible.

Je vais maintenant m'occuper des argumens contre les ariens, que j'ai appelés dialectiques, spéculatifs et bibliques. Nous verrons qu'Athanase a réfuté la doctrine des ariens avec un esprit vraiment philosophique et avec une grande sagacité.

L'Écriture-Sainte disant du Logos que tout a été créé par lui, et les catholiques ayant toujours déduit de là sa vraie divinité, que les ariens niaient, quoiqu'ils ne pussent pas rejeter ce témoignage biblique, il était de leur devoir d'expliquer pourquoi, malgré la puissance créatrice du Logos, ils lui refusaient la vraie divinité. Or, ils disaient, comme nous l'avons déjà remarqué, tantôt que la création ne pouvait pas supporter l'action directe de Dieu, tantôt qu'elle eût été une occupation indigne de lui. Mais Athanase remarque que toute l'Écriture dit le contraire. Partout Dieu est annoncé ou clairement désigné comme Créateur (saint Jean, 10, 28; saint Matthieu, 10, 29); mais c'est surtout sur saint Matthieu (6, 25) qu'il s'appuie : « Or, dit-il en terminant, s'il n'est pas indigne de Dieu de s'occuper d'objets aussi peu importans que les cheveux de notre tête, les moineaux et l'herbe, il ne pouvait pas non plus être indigne de lui de les créer. Car il est le Créateur, par son Fils, des objets dont il prend soin (*Or. II*, *c.* xxv). »

Si le Fils fait partie des êtres finis et créés (ει της γενητης φυσεως εστι), dit-il plus loin, et si la création ne peut supporter l'action directe de Dieu, comment le Fils est-il seul en état de la supporter, et comment a-t-il pu être tiré de la nature pure, et non créée de Dieu? Ou bien, s'il a pu supporter cette action, la création tout entière a dû pou-

voir la supporter aussi ; ou bien, si elle ne l'a pas pu, il ne l'a pas pu non plus : car il est, comme vous le dites, une d'entre les créatures. D'un autre côté, si la présence d'un médiateur était nécessaire, parce que la nature créée n'était pas en état de supporter l'action de Dieu lui-même, il fallait nécessairement aussi, puisque le Fils est une créature, un médiateur entre lui et Dieu. Et, si l'on en a trouvé un, il faudra en chercher encore un autre pour celui-ci, et ainsi de suite, chaque médiateur étant un être fini. Ou peut-être les ariens pensent-ils que les créatures n'existent pas encore, parcequ'ils cherchent encore un médiateur (*Or. II*, c. XXVI). »

Vous dites, remarque-t-il ensuite, que le Fils est un d'entre tous (les objets créés). Mais, d'après l'Écriture-Sainte, tout a été fait par lui (S. Jean, I, 3); et, si tout a été fait par lui, comment peut-il faire partie de ce tout (*Orat. II, c.* XXIV)?

Les ariens employaient la formule : ἦν ποτε, ὅτε ὁ υἱὸς οὐκ ἦν (il était un temps où le Fils n'était pas), mais dont le vague de l'expression est impossible à rendre dans une langue moderne. Ils ne voulaient pas précisément dire que le Fils était né dans le temps, et c'était pour tromper les hommes simples qu'ils se servaient de tournures si indécises (*Orat. I, c.* XIII). Il fallait par conséquent user souvent de détours pour démontrer qu'ils croyaient

réellement ce qu'ils ne voulaient pas dire. Athanase dit, d'après cela, que le sujet du premier verbe ἦν peut être ou le Père, ou le Fils, ou le temps. Si c'est le Père, la formule signifie : Le Père était dans un temps où le Fils n'était pas. Mais telle ne pouvait pas être l'intention des ariens, puisqu'on ne peut pas dire, en parlant de Dieu, il était dans un temps. Si c'est le Fils qui est le sujet de la phrase, la formule sera : Le Fils était dans un temps où le Fils n'était pas ; ce qui n'offre pas de sens du tout. Il ne reste donc plus pour sujet que le temps ; et, dans ce cas, il faudra traduire la formule comme je l'ai fait plus haut. » Mais, continue Athanase, dans le psaume 144, v. 13, il est dit : « Votre règne est un règne qui s'étend « dans tous les siècles. » On ne peut donc se figurer aucun moment où le Fils ne fût pas : car, si toute période de temps se nomme par le temps, et s'il est, lui, le roi des temps, et qu'il ait créé lui-même les temps (*Hebr.*, 1, 2, *per quem fecit et sæcula*), il ne saurait tomber lui-même dans le temps ; la formule revient donc à ceci : Il fut un temps où l'Éternel n'était pas ; ce qui est une absurdité. C'est pourquoi il dit aussi : « Je suis la vé« rité, » et non pas : « Je suis devenu la vérité. » L'expression : « Je suis, » indique simplement l'existence, sans aucun rapport avec la succession des temps (*Or. I*, c. XIII).

Dans saint Jean (14, 6) Jésus est appelé la vie. Il ne saurait être la vie, s'il ne produit pas de lui-même; et comment pourrait-on supposer qu'il ait reçu la vie, et la vie dans le temps, et qu'il y eût un temps où il n'ait pas été? Dans la première épître aux Corinthiens (8, 16), il est dit : « Il n'y a qu'un seul Dieu qui est le Père, de qui toutes choses tirent leur être et qui nous a faits pour lui; et il n'y a qu'un seul Seigneur qui est Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, comme c'est aussi par lui que nous sommes ce que nous sommes. » Si toutes choses ont été faites par lui, il ne fait pas partie de ces choses, sans quoi il faudrait compter parmi elles celui de qui toutes sont sorties. Or s'il ne fait partie du tout, on ne peut pas dire qu'il fut un temps où il n'était pas (*Or. I, c.* XIX) (1).

Si le Fils est l'image, le resplendissement du Père (*Heb.* 1, 3), il faut qu'il ait été de tout temps avec le Père. Le Père se contemple lui-même dans le Fils. Il est dit (*Prov.*, 8, 30) : « Je suis celui en qui il s'est réjoui. » Quand a-t-il commencé à se contempler dans le Fils comme dans son image? Et comment le Créateur, le Tout-Puissant pouvait-il se contempler dans un être fini? Car il faut que

(1) *Cfr. ep. encyclic.*, *c.* 15, *fol.* 285.

l'image du Père soit semblable au Père; or si le Fils est l'image du Père, nous n'avons qu'à considérer ce qu'est le Père; il est éternel, immortel; il est la lumière, le Tout-Puissant; le Fils doit donc l'être aussi (*Or. I, c.* xx).

Dans l'Évangile de saint Jean (5, 17) il est dit : « Mon père ne cesse point d'agir jusqu'à présent, et j'agis aussi incessamment. » Dans l'expression *jusqu'à présent* est renfermée l'action éternelle du Logos, car il est dans la nature du Logos de faire les œuvres du Père et de ne pas exister hors de lui. Or si le Fils agit en toutes choses avec le Père; si ce que le Père fait, le Fils le fait aussi, et si ce que le Fils fait est en même temps une création du Père; si avec cela, comme vous le prétendez, le Fils est lui-même une créature, il faut que le Fils ait pris part à sa propre création; car tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi. Or il faut convenir qu'il est absurde de dire que le Fils ait aidé au Père à le créer lui-même.

Comme c'est lui qui crée ou qui produit les œuvres du Père, il ne peut pas être lui-même une créature, afin de ne pas transmettre aux choses qu'il crée, la qualité qu'il possède d'être la cause créatrice d'autres objets. S'il a été créé du néant, et si, malgré cela, il a le pouvoir de faire sortir d'autres choses du néant, il faut que toutes ces choses ainsi sorties du néant, possèdent comme lui

la faculté d'en faire sortir d'autres à leur tour (1). Mais c'est une loi générale que les objets sortis du néant ne peuvent point en créer d'autres. Les anges même ne le peuvent pas, parce qu'ils ont été créés eux-mêmes; quoique Basilides, Valentin et Marcion prétendent qu'ils le peuvent et que vous leur ayez emprunté leurs assertions. Les êtres finis ne peuvent créer que dans ce qui existe déjà, d'après leurs idées innées qu'ils appliquent à ce qui est (2). D'après cela, si le Logos crée (de rien), ainsi que l'Écriture-Sainte nous l'apprend, il n'est pas lui-même un être créé.

A la vérité les Grecs disent que Dieu lui-même n'a fait que travailler la matière déjà existante. Mais alors Dieu n'est plus qu'un artiste et non pas un créateur. En ce cas rien n'empêche que le Fils, ouvrier de Dieu, ne travaille comme lui la matière.

(1) Εἰ δε ἁ ὁ πατηρ ἐργαζεται, ταυτα και ὁ υἱος ἐργαζεται, και ἁ κτιζει ὁ υἱος, ταυτα του πατρος ἐστι κτισματα, ἐργον δε και κτισμα ἐστι του πατρος ὁ υἱος· ἠ και αὐτος ἑαυτον ἐργασεται, και αὐτος ἑαυτον ἐστι κτιζων· ἐπειδη ἁ ἐργαζεται ὁ πατηρ, ταυτα και του υἱου ἐστιν ἐργα· ὁπερ ἀτοπον ἀν εἰη και ἀδυνατον· ὁ τα του πατρος κτιζων και ἐργαζομενος, αὐτος οὐκ εἰη ἐργον οὐδε κτισμα, ἱνα μη αὐτος ποιητικον αἰτιον ὠν, ἐν τοις ποιουμενοις εὑρισκηται ποιων ὁπερ γεγονεν αὐτος.

(2) Ὁ δε ἀνθρωπος ἐπιστημης ὠν δεκτικος, ταυτην την ὑλην συντιθησι, και μεταῤῥυθμιζει και τα ὀντα ἐργαζεται, ὡς ἐμαθε· την δε φυσιν ἐπιγιγνωσκων την ἑαυτου, ἐαν τινος δεηται, τον Θεον οἰδεν αἰτειν.

Mais si Dieu, par le Logos, appelle à l'existence ce qui n'existait pas auparavant, alors le Logos n'appartient pas non plus aux choses finies. Il est, au contraire, le Dieu créateur, et on le reconnaît aux œuvres du Père qu'il fait; de sorte qu'il est dans le Père et le Père est en lui, et qui le voit, voit aussi le Père, à cause de l'identité de la substance et la ressemblauce du Fils avec le Père en toutes choses. Or comment le Père peut-il créer par lui, s'il n'est pas son propre Logos et sa sagesse? Et comment serait-il la sagesse du Père s'il ne procédait pas de sa substance et s'il avait été tiré du néant.

Si le Fils est une créature comme toutes les autres, comment se fait-il que lui seul révèle le Père et aucun autre? D'après la doctrine de l'Église, nous comprenons pourquoi il est dit : Personne n'a vu le Père que celui qui est créé du Père (*S. Jean,* 6, 46), car il lui est propre; d'après elle, nous comprenons pourquoi il est dit que nul ne connaît le Père que le Fils (*S. Matth.,* 11,27)(1). D'après votre système cela est incompréhen-

(1) *Hilar. de Trinit., l. VI, c.* 28, **dit, en citant saint Jean,** 7, 28, 29 : *Patrem nemo novit, et frequens hinc professio Filii est. Idcirco autem sibi solum cognitum esse dicit, quia ab eo sit. Quæro autem, utrum id, quod ab eo est, opus in eo creationis, an naturam generationis ostendat? Si opus creationis est; universa quoque, quæ creantur, a Deo sunt. Et*

sible. Car si le Fils est une créature, et si nous sommes tous des créatures, chacun de nous doit comprendre le Père selon la mesure de ses forces; mais il est dit que personne ne connaît le Père que le Fils, il est donc évident que le Fils n'est pas une des créatures, mais qu'il est différent des créatures. (Ici il faut se rappeler ce qui a été dit plus haut que le Logos a empreint son image sur toutes les créatures *en les créant*, en sorte qu'elles ne voient le Père que dans le Logos; c'est pour cette raison qu'Athanase introduit dans cette suite d'idées cet argument qui sans cela n'y serait pas à sa place.) Avec cela, vous vous figurez la chose comme si Dieu s'était servi d'un objet tiré hors de lui pour produire la création; d'après vous, il n'aurait pas pu l'accomplir lui-même; il avait besoin d'un intermédiaire, à peu près comme le charpentier a besoin d'une scie. Combien ces idées sont terrestres! Nous savons que Dieu crée tout par sa science et par sa volonté; c'est là la doctrine chré-

quomodo Patrem non universa noverunt, cum Filius idcirco, quia ab eo est, non nesciat? Quod si creatus potius quam natus videbitur in eo, quod a Deo est; cum a Deo cuncta sint, quomodo non [illegible] Patrem, quæ ab eo sunt, ignorat? Sin vero [illegible] cum nosse sit proprium; quom[illegible] proprium? Scilicet ut ve[illegible] Deum solus noverit,

tienne; il n'a pas besoin d'intermédiaire (*Orat. II, c.* XX , XXIII , XXIX , etc. *Orat. I, c.* XXVI).

Asterius disait que le Fils avait appris l'art de créer. Athanase répond : « Il ne voit pas l'absurdité de ce qu'il dit. Car si l'art de créer pouvait s'apprendre, il serait possible que Dieu aussi l'eût appris et qu'il ne lui fût pas propre par sa nature. C'est tout comme si l'on disait que l'on peut apprendre la sagesse en elle-même. Mais qu'était donc la sagesse avant qu'elle eût appris? Elle n'était pas la sagesse puisqu'elle avait besoin d'apprendre. C'est par degrés qu'elle est devenue la sagesse. Elle restera donc la sagesse, tant qu'elle conservera ce qu'elle a appris : car ce que l'on a appris, on peut de nouveau l'oublier » (*Orat. II, c.* XXVIII) (1).

Quant à l'opinion des ariens d'après laquelle la force créatrice proprement dite résiderait dans le Père, mais que la formation des créatures et leur conservation seraient dans les attributions du Fils, il dit que l'on ne peut point les séparer (*Or. I. c. Ar., c.* XXV). En effet, conserver et créer sont absolument la même chose.

Mais les ariens s'efforçaient encore d'appuyer

(1) Dans *Hilar. de Trinitate, l. VII, c.* 19, on voit que c'est saint Jean, 5, 20, qui leur avait donné l'idée que l'art de créer pouvait s'apprendre.

leur opinion que le Fils avait été l'intermédiaire de la création, sur ce que Moïse avait été de même l'intermédiaire par lequel la loi de l'ancien Testament était parvenue aux hommes Athanase niait avec raison la ressemblance et faisait voir la différence qu'il y a entre transmettre des commandemens et tirer le monde du néant; ce dernier acte n'appartient, dit-il, qu'au Logos, à la sagesse divine, tandis que, pour le premier office, Dieu avait employé non seulement Moïse, mais plusieurs autres encore. Mais ici Athanase étend ses regards et présente une comparaison générale entre le Fils de Dieu et le prophète de l'ancien Testament. Il dit : « Dès que les prophètes voulaient faire la moindre chose, ils avaient besoin du secours d'en haut (il cite à ce sujet *Gen.* 15, 18. *Exod.* 4, 10; 3, 13. *Zach.* 1, 12, 17). Le Logos leur faisait connaître la volonté du Père. Mais quand le Logos agit lui-même et crée, alors les questions et les réponses deviennent inutiles; car le Père est en lui, et il est dans le Père. Aussi sa volonté seule suffit : il a parlé et cela s'est fait. » (*Or. II, c.* XXXI.) Ce n'est pas sans raison qu'Athanase en appelle ici au psaume 32, 9, et au premier chapitre de la Genèse : car si, dans le nouveau Testament, la création est attribuée au Fils, il faut nécessairement aussi que ces passages de l'ancien Testament se rapportent à lui. Athanase s'appuie en

général très souvent sur de semblables passages de l'ancien Testament, et avec raison; car bien que, dans l'ancien Testament, on n'ait pas encore connu le Fils de Dieu, il n'y était pas pour cela inactif, et il n'a pas commencé à agir seulement dans le nouveau Testament.

Les ariens disaient que le Fils, comme première créature, avait créé les autres. Athanase répondait : Les diverses créatures qui forment l'univers, se complètent l'une l'autre; car ce qui manque à l'une, l'autre y supplée. Aucune d'entre elles n'est isolée; elles sont l'une à l'autre comme les membres d'un corps, et c'est ainsi qu'elles forment l'univers (1). Il n'y a point d'exception. Si d'après cela on dit que le Fils est un être fini, un membre de l'univers créé, une de ses parties, qui ne peut remplir sa destination qu'à l'aide de secours étrangers, on blasphème. Ils devraient donc reconnaître par là, ajoute-t-il, que le Logos n'est point un être créé; mais le propre Logos du Père (*Orat. II, c.* XXVIII).

(1) Και ὁλως οὐδε ἑν μονον, ἀλλ' ἑκαστον των γεγενημενων, ὡσπερ ἀλληλων ὀντα μελη, ἑν καθαπερ σωμα, τον κοσμον ἀποτελουσιν· εἰ τινυον οὑτω και τον υἱον ὑπολαμβανουσιν εἰναι, βαλλεσθωσαν παρα παντων, μερος νομιζοντες εἰναι τον λογον και μερος οὐχ ἱκανον ἀνευ των ἀλλων προς την ἐγχειρισθεισαν αὐτῳ λειτουργιαν· εἰ δε τουτο ἐκ φανερου δυσσεβες ἐστιν, ἐπιγνωτωσαν, ὁτι μη των γενητων ἐστιν, ὁ λογος ἀλλα του μεν πατρος ἰδιος λογος, των δε γενητων δημιουργος.

Dans ce passage Athanase a plutôt exprimé la répugnance du sentiment chrétien à considérer Jésus-Christ comme un membre de l'univers, qu'il n'a complètement développé ses motifs; il est allé même jusqu'à dire que ceux qui pensaient ainsi de Jésus-Christ mériteraient d'être lapidés. Il est vrai que tout chrétien se révolte à l'idée que le Sauveur puisse avoir besoin d'autres êtres finis pour être ce qu'il est; et pourtant c'est là ce que devront nécessairement croire tous ceux qui disent qu'il est un être fini. Comment celui qui a opéré la délivrance et la rédemption de tous les êtres finis, pourrait-il avoir besoin de ce qui a été délivré et racheté par lui?

Mais dans un autre endroit Athanase a mieux développé les motifs qu'il allègue, et a rendu plus évidente à la raison tout ce qu'il y a de faux dans la doctrine arienne. Il prouve d'une manière péremptoire que, si le Fils a été le commencement des voies de Dieu, comme les ariens le soutenaient d'après Proverbes (8, 22), ou le commencement de la création qui n'avait été que continuée dans les autres choses finies, le Fils ne serait pas le Fils unique et ne pourrait pas être appelé le Seigneur de toutes choses. Il y a plus; s'il faisait partie de la création, il ne pourrait pas même en être le commencement, puisque le monde entier, comme un grand être organisé, devait nécessairement

avoir été créé tout à la fois, aucun être fini ne pouvant exister que dans sa liaison avec tous les autres. Voici ce passage : « S'il est le Fils unique, comment peut-il être appelé le commencement de la voie ? Car s'il a été créé comme le commencement de tout, il ne pouvait pas être unique, puisqu'il devait avoir des successeurs. Ruben est à la vérité le commencement des fils de Jacob ; mais il n'était pas son fils unique ; le premier quant au temps, il ne fut, quant à la nature et à la parenté, qu'un de ceux qui le suivirent. Si d'après cela le Logos est le commencement de la voie, il a dû être semblable à la voie même et la voie semblable à lui, bien qu'il l'ait précédée quant au temps (1). Le commencement d'une ville est semblable aux autres parties de la ville, et ces parties, réunies au commencement, forment la ville tout entière et sont comme les divers membres d'un seul corps. Une des parties ne se trouve pas, par rapport aux autres parties, dans la relation d'un créateur aux créatures ; toutes les parties existent et sont disposées de la même manière par l'archi-

(1) Και γαρ και πολεως ἀρχη τοιαυτη ἐστιν, οἱα ται τα ἀλλα μερη της πολεως ἐστι αὑτα τε τα μερη συναπτομενα τῃ ἀρχῃ, ὁλοκληρον και μιαν την πολιν ἀποτελει, ὡς ἑνος σωματος πολλα μελη, και αὐτο μεν αὐτης των ποιουντων ἐστι, το δε των γενομενων, και ὑποκειται τῳ ἑτερῳ μερει, ἀλλα πασα παρα του πεποιηκοτος ἐπ' ἰσης ἐχει την ἐπιμελειαν και συνεστηκε.

tecte (1). Si donc le Seigneur a été, dans ce sens, créé comme le commencement de l'univers, il est, avec le reste, le complément de la création tout entière, et il ne diffère point des autres parties, quoiqu'il soit leur commencement, et il n'est pas non plus le Seigneur du reste de la création, quoique selon les temps son existence l'ait précédée; pour tout le reste il se trouve dans la même relation à l'égard de la création du monde et de son Seigneur. D'ailleurs, s'il est, comme vous le dites, une créature, comment a-t-il pu être créé seul et le premier, de manière à être le commencement, puisqu'il résulte de ce qui a été dit qu'aucune créature ne peut exister par elle-même et être la première, mais que toutes doivent avoir une même origine quoiqu'elles puissent différer en dignité. Car d'entre les astres, il n'y en a pas un qui ait été créé plus tôt et un autre plus tard; tous ont été créés le même jour et par la même volonté. C'est ainsi que l'homme aussi a été créé par Dieu à son image : car bien qu'Adam ait été placé seul sur la terre, il portait en lui le germe du développement

(1) Εἰ τοινυν και ὁ κυριος οὕτως ἀρχη των παντων κτιζεται, αναγκη μετα παντων αὐτον μιαν την κτισιν ἀποτελειν, και μητε διαφερειν των ἀλλων, καν ἀρχη των παντων γενηται, μητε κυριον εἶναι των ἀλλων μερων της κτισεως, καν τῳ χρονῳ πρεσβυτερος ὢν τυγχανῃ· μετα παντων γαρ και αὐτος ἑνα τον της δημιουργιας ἐχει λογον και δεσποτην.

de tout le genre humain (1). Toutes les parties de la création ont donc été formées à la fois, et avec les espèces a été donné tout ce qu'elles renfermaient. Il aurait donc fallu que le Fils fût créé en même temps que les anges, les archanges, les dominations, les trônes, bien qu'il leur fût supérieur en dignité. C'est là la loi de la formation des choses (των γαρ κτισματων τοιαυτη ἡ γενεσις). Donc, si le Fils a été créé, il ne saurait être ni le premier ni le commencement des autres. Mais s'il est réellement le premier, s'il est avant toutes choses et en vérité

(1) Εἰ γαρ και ὁ Ἀδαμ ἐκ γης μονος ἐπλασθη, ἀλλ' ἐν αὐτῳ ἠσαν οἱ λογοι της διαδοχης παντος του γενους. — Le système d'Athanase de la création simultanée de toutes les choses, comme faisant partie d'un organisme général, se trouve aussi chez d'autres Pères de l'Église, comme, par exemple, chez Anselme (*cur Deus homo*, *l. I*, *c.* 18. *Si autem tota creatura simul facta est; et dies illi, in quibus Moyses istum mundum non simul factum esse videtur dicere,* aliter sunt intelligendi, *quam sicut videmus* istos dies, in quibus vivimus, *etc.* Ce système, vraiment philosophique, n'est point en contradiction avec le récit de Moïse. Il est possible que les créatures d'un ordre supérieur aient paru plus tard, quoique leurs élémens eussent été posés dans l'acte même de la création ; c'est ainsi que la partie la plus sublime de l'homme se développe plus tard. Ce sont là les périodes de développement de la création, qui, dans la Genèse, sont appelées des jours. On trouve une sorte de commentaire sur Athanase, dans l'Anthropologie de Steffens, et dans l'introduction du second volume de son ouvrage, intitulé : *Caricaturen des Heiligsten*, pages 4 et suivantes.

le Fils de Dieu, comme il l'est effectivement, alors il ne saurait être une créature ; il diffère des créatures par sa substance ; il est le créateur, et c'est nous qui sommes les créatures. » (*Or. II, c.* XLVIII, LXXIX.)

Avec quelle clarté, quelle simplicité Athanase ne sait-il pas développer les idées les plus délicates et les plus subtiles, au moyen desquelles on peut dire qu'il écrase l'arianisme ! Mais il est surtout inépuisable dans les preuves qu'il déduit de l'élévation du Fils de Dieu au-dessus des créatures et de sa vraie divinité. (Car entre la créature et Dieu, il n'y a pas de moyen terme ; d'après cela, quand il démontre si clairement, par les élémens de l'Écriture-Sainte, que le Fils ne peut pas être une créature, la conclusion qu'il est vrai Dieu en découle d'elle-même.) Mais que de richesse dans les développemens qu'il tire d'un petit nombre de passages de l'Écriture ! Il trouve encore une preuve que le Fils ne saurait être une créature dans le dogme catholique d'après lequel le Fils est le juge de toutes les créatures. « Dieu, dit-il, jugera toutes les créatures (*Eccl.* 12, 14) sur tout ce qu'elles auront fait de bien ou de mal. Or, si le Fils est une créature, devra-t-il aussi subir ce jugement ? Mais que devient le tribunal si le juge lui-même doit être jugé ? Qui louera les justes et punira les méchans si le juge est obligé lui-même

de rendre compte de ses actes? Et d'après quelle loi le législateur sera-t-il jugé? Les créatures seront jugées : craignez donc à l'avenir le Juge, et croyez à l'Ecclésiaste qui le dit. Rien ne fait voir plus clairement que le Fils n'est point une créature, mais qu'il est le Logos du Père, par lequel toutes les créatures seront jugées. » (*Orat. II*, c. VI.)

« Nous trouvons dans l'Écriture, dit Athanase autre part, que le Seigneur est adoré, même par les anges (*Hebr.* I, 6). C'est peut-être, direz-vous, parce qu'il est une créature plus sublime que toutes les autres? Mais si c'en était là la seule raison, il faudrait que chaque créature adorât toutes celles qui sont au-dessus d'elle; mais cela n'est pas. Aucune créature n'en adore une autre; mais les serviteurs adorent le Seigneur; la créature adore Dieu. Thomas lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu » (*S. Jean*, 20, 28), et il le souffrit. » (*Orat. II*, c. XXIII) (1).

(1) *Hilar. de Trinit.*, *l. VII*, *c.* 12. *Dominus professionis hujus religionem non honoris esse docuit, sed fidei dicens : Quia vidisti, credidisti : beati, qui non viderunt et crediderunt. Videns enim Thomas credidit. Sed quid credidit quæris? Et quid aliud credidit, quam professus est, Dominus meus, et Deus meus? Resurrexisse enim per se ex mortuis in vitam, nisi Dei natura non potuit : et credita religionis fides hoc est professa, quod Deus est. — Nam utique religiosus filius, et qui non voluntatem suam, sed ejus, qui se miserat,*

Il devenait facile après cela pour Athanase d'exposer sous leurs véritables couleurs les paroles des ariens que le Fils est une créature, mais qu'il n'est pas semblable aux autres. Il remarque à ce sujet : Que cela est perfide et méchant ! Ils savent combien il est douloureux pour le chrétien (το πικρον της ἰδιας καταφροσυνης) de l'appeler une créature ; c'est pourquoi ils disent : « Il est une créature, mais il n'est pas semblable aux créatures. » Ils veulent, par des discours trompeurs, rendre leur doctrine plus douce qu'elle n'est. Mais puisqu'ils pensent qu'il est une créature, pourquoi ne pas dire tout simplement qu'il est une créature ? Que de sotisses dans ce peu de mots. Ne dirait-on pas que toutes les créatures se ressemblent ? Où trouver, au contraire, deux créatures assez semblables l'une à l'autre, pour que cette distinc-

faceret, et qui non honorem suum, sed ejus, a quo venerat, quæreret, honorem hujus in se nominis recusasset; ne quod ipse unum Deum prædicaverit, solveretur. Sed veræ et apostolicæ fidei mysterium, confirmans, et naturæ in se paternæ nomen agnoscens, beatos esse docuit, qui cum se resurgentem ex mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent. Comme nous ne voyons nulle part que les adversaires de la divinité de Jésus-Christ dans l'Église primitive aient prétendu que l'exclamation de Thomas n'était qu'une façon de parler, on peut conclure que l'expression : « Mon Dieu ! » pour marquer la surprise, n'était pas d'usage chez les anciens.

tion suffise pour caractériser le Fils (1)? Voyez tout ce que le Seigneur a fait en six jours. La lumière ne ressemble pas à l'eau ; les étoiles ne ressemblent point à la terre ; les animaux privés d'intelligence ne ressemblent point à ceux qui en ont. Mais tous sont des créatures ; c'est là ce qu'ils ont de commun. Si, en effet, le Logos est une créature, il faut le ranger sans hésiter au nombre des créatures. Quand même il serait plus glorieux que d'autres, il n'en est pas moins une créature. Une étoile est plus brillante qu'une autre, mais la plus brillante n'en est pas pour cela la maîtresse, et les autres des esclaves. Telle créature ne crée pas et telle autre ne provient pas d'elle-même. Mais toutes les créatures célèbrent la gloire du Créateur ; tous louent celui qui dit : « Mon Père agit jusqu'à présent et moi j'agis, parce qu'il est leur Créateur » (*Orat. II*, c. XIX, XX).

Athanase (*Ep. encycl.*, c. XV) répond à l'assertion des ariens que le Fils aurait été créé dans le but précis de créer les hommes, en partie par des passages de la Bible, tels que l'Épître aux Hébreux, 2, 16 : « Tout est à cause de lui et par lui ; » et en partie par les observations suivantes,

(1) Ποιον γαρ ἑτερον των κτισματων τοιουτον ἐστι, οἱον γεγονε και το ἑτερον, ἱνα τουτο περι του υἱου ὡς ἐξαιρετον τιλεγητε.

aussi fines que mordantes : « S'il en était ainsi, il nous devrait plus de reconnaissance que nous à lui. Nous aurions été créés pour être, et le Fils ne l'aurait pas été pour être, mais comme moyen, pour que nous fussions. Il faudra encore que vous avouiez que nous étions en Dieu avant lui : car Dieu ne songea pas à nous créer, après qu'il fut en Dieu, mais Dieu ne songea à lui qu'après que nous étions déjà en Dieu. Dieu n'a donc pas voulu le Fils, mais il nous a voulus et lui à cause de nous. Mais alors il est impossible de comprendre pourquoi nous n'avons pas existé avant lui, car puisqu'en Dieu la volonté suffit pour donner l'existence aux choses, il fallait que nous fussions dès le moment où Dieu nous avait pensés ; mais d'après vous il a dû penser à nous d'abord, puisqu'il fallait que le Logos ne dût être que le moyen de nous avoir. En ce cas, c'ést nous qui sommes proprement ses fils, et non pas le Fils qui n'a été créé qu'à cause de nous (*Or. II, c.* LXX). » Cette idée des ariens était en opposition avec un des principes les plus féconds d'Athanase, savoir que Dieu contemple toutes choses, et particulièrement les hommes, dans son Fils.

En attendant, comme la doctrine catholique de la Trinité est en opposition avec l'arianisme, d'après lequel le Fils, par qui le Père a créé et racheté le monde, ne se montre que comme quel-

baptise est aussi baptisé par le Saint-Esprit. Donc quand on nomme le Père, on nomme aussi le Fils, et pour cette raison, le baptême se donne aussi au nom du Fils. *A cause de l'inséparable unité du Père, du Fils et du St.-Esprit, le monde a été créé du Père par le Fils; car le Père n'est point sans le Fils et le Fils est toujours dans le Père* (*Or. II, c.* XLI). En un mot, Athanase entend par là que, si l'on ne veut pas se faire une idée tout-à-fait indigne de Dieu, en expliquant comment tout a été créé par le Fils, et comment la sanctification dans le Saint-Esprit, est donnée en même temps par le Père et par le Fils, il faut nécessairement admettre une relation intérieure et indispensable dans la divinité, qui se compose du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sans que nous soyons du reste en état de l'expliquer.

Il présente encore ce qui suit comme une preuve de cette incompréhensible relation. « C'est « précisément pour cela que le Fils en faisant ses « saintes promesses, dit (*S. Jean,* 14, 23) : *Nous* « viendrons en lui et *nous* ferons en lui notre de- « meure; » et puis encore (*S. Jean*, 17, 22) : « Afin qu'ils soient un comme nous sommes un.» Et la grâce qui nous est donnée par le Père et le Fils est aussi une, ainsi que S. Paul nous l'apprend dans toutes ses épîtres; il dit « Que Dieu notre Père et Jésus-Christ notre Seigneur vous

donnent la grâce et la paix (*Rom.* 1, 7; *I. Cor.* 1, 3; *Ephes.* 1, 2). » — « C'est pourquoi les juifs qui nient le Fils ne possèdent pas non plus le Père. » Et c'est dans cette conviction de l'unité inséparable du Père et du Fils qu'Athanase s'écrie avec douleur et compassion : « Ne doit-on pas avec raison les plaindre de ce que, par sensualité, ils trahissent leur salut et perdent leurs espérances pour l'avenir? En paraissant recevoir de celui qui n'est point, ils ne reçoivent rien. Unis à une créature, ils n'obtiennent pas de secours. Par la croyance en un Rédempteur sans ressemblance avec le Père et d'une substance différente, ils ne s'unissent point au Père, ne possédant point son vrai Fils qui est dans le Père et qui est le Père. Égarés par les ariens, ces malheureux demeurent vides et privés de la divinité. »

Les ariens cherchaient aussi, comme nous l'avons vu, à embarrasser l'esprit des chrétiens par les formules d'ἀγεννητος et de γεννητος. Car, il semblait que si le Père était le seul de qui l'on pût dire qu'il n'eût pas été produit par un autre (ἀγεννητος), le Fils devait nécessairement avoir été produit (γεννητος), et par conséquent être né dans le temps et créé de rien. Athanase répond à cela que l'épithète d'αγεννητος ne s'applique à Dieu qu'en opposition aux créatures; c'est-à-dire que lui seul a le

fondement de son existence en lui-même, tandis que toutes les créatures sont en lui : de sorte qu'elle ne signifie pas autre chose si ce n'est que Dieu est le Créateur de l'univers, le Tout-Puissant, le Monarque suprême. Mais cette opposition d'ἀγέννητος et de γεννητός n'a aucun rapport au Fils, par qui tout a été fait, par qui tout est régi et qui est le Créateur dans le Père. Les philosophes grecs avaient employé ce mot pour désigner Dieu comme le Tout-Puissant. Mais les chrétiens désignèrent le rapport de Dieu avec son Logos, par les noms de Père et de Fils, et indiquèrent par là que le Fils n'était point une créature. Et comme les chrétiens sont devenus aussi, par le Fils, enfans de Dieu, ils ne se servirent point, en parlant du Père, du mot ἀγέννητος, mais du mot de « Père. » Il faut donc éviter de se servir de ce mot grec qui prête à l'équivoque. Jésus-Christ ne dit pas quand il apprit à ses disciples à prier : « O Dieu non produit qui êtes dans le ciel, » mais « notre Père. » Nous ne sommes pas baptisés au nom du non produit et du produit, mais au nom du Père et du Fils ; par là, de simples créatures que nous étions, nous devenons enfans de Dieu, parce que nous croyons à celui qui, seul vrai Dieu, n'est point une créature, et que nous reconnaissons ainsi que celui qui, de simples créatures, nous a faits en-

fans de Dieu, n'est point une créature, mais le Logos dans le Père (*Or. I, c.* xxxiv) (1).

Il était facile de prouver, d'après cela, que si le Fils était un avec le Père, ce n'était point par une simple unité de volonté, et qu'il ne pouvait pas non plus être dans le Père, dans le même sens que toutes les autres créatures sont dans le Père. Mais Athanase jugea que sur cet objet aussi les objections des ariens méritaient une attention particulière. Il dit que ce dernier point ne saurait être admis puisque tout est animé par le Fils et que toutes choses subsistent en lui (*Col.* 1, 17). Toutes choses vivent parce que Dieu est en elles; mais le Fils est la vie même. Dieu n'est pas non plus dans le Fils, comme dans les Saints, par l'harmonie de la volonté; car les saints ne sont devenus saints que parce qu'ils ont été dans le Fils et qu'ils ont participé à lui par le Saint-Esprit. Si le Père n'était dans le Fils que comme il pouvait avoir été dans les prophètes, il ne se serait rien attribué de grand ni de distingué en disant : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » D'ailleurs aucun prophète n'a dit qu'il

(1) Οὕτω γαρ τελειουμενοι και ἡμεις ἐκ των ποιηματων ὀντες ὑιοποιουμεθα λοιπον, και το του πατρος ὀνομα, λεγοντες, ἐπιγινωσκομεν ἐκ του ὀνοματος τουτο και τον ἐν αὐτῳ τῳ πατρι λογον. *Cfr. de decret. Nic.*, où il est parlé très au long et très savamment du γεννητος et de l'ἀγεννητος.

agissait par sa propre et pleine puissance, quand il avait fait ou dit des choses miraculeuses ; Jésus-Christ seul a parlé ainsi, quoique les prophètes aussi aient été unis avec Dieu. « Puis, ajoute Athanase, le Sauveur aurait dû dire en ce cas : Et moi *aussi*, je suis dans le Père, afin de se placer sur un pied d'égalité avec les autres et de ne point s'arroger une supériorité à laquelle il n'avait aucun droit ; mais il dit simplement : « Je suis dans le Père, etc. ; » il est donc dans le Père d'une manière différente des autres êtres. Ce passage signifie, pour autant que nous pouvons nous en former une idée (ὡςγε νοειν ἐξεστι) : toute l'existence du Fils est la propriété de la substance du Père, comme le resplendissement de la lumière renferme en lui toute la lumière ; comme l'Esprit est dans le Verbe. C'est ainsi qu'il est possible que celui qui voit le Fils voit aussi le Père. La divinité du Père est dans le Fils ; c'est pourquoi le Père est nécessairement dans le Fils et le Fils dans le Père. C'est donc là le sens de ce que dit le Fils : « Moi et le Père nous sommes un (*S. Jean*, 10, 30) ; » et : « Je suis dans le Père et le Père est en moi (*S. Jean*, 14, 10). » Cette même divinité et l'unité de substance se montrent (ἱνα την μεν ταυτοτητα της θεοτητος, και την ἑνοτητα της οὐσιας δειξῃ). Il n'est pas un, dans le sens que suppose Sabellius, qui croit que Père et Fils ne sont que deux noms de la

même divinité ; au contraire, le Père est père et le Fils est fils. Mais c'est une seule nature ; car l'engendré n'est pas différent de celui qui engendre. Par la même raison le Fils n'est pas un autre Dieu ; car il n'est pas venu du dehors. Sans cela il y aurait une pluralité de Dieux. Si le Fils, en tant qu'engendré, n'est pas le même que le Père, il est pourtant le même, en tant que Dieu. Lui et le Père sont un par la communauté de nature et parce que la même divinité est dans tous deux (ἓν εἰσιν αὐτος και ὁ πατηρ, τῃ ἰδιοτητι και οἰκειοτητι της φυσεως). C'est pourquoi on dit du Fils la même chose que du Père ; le Fils est appelé Dieu (*S. Jean*, 1, 1), le Tout-Puissant ; celui qui est, qui a été et qui sera (*Apoc.* 1, 8), Seigneur (*I Cor.* 8, 6), la lumière (*S. Jean*, 8, 12). Il remet les péchés (*S. Luc*, 5, 24) et dit lui-même : « Tout ce qu'a mon Père est à moi (*S. Jean*, 16, 15), » et : « Tout ce qui est à moi est à vous (au Père). » (*S. Jean*, 17, 10) (*Orat. III*, *c.* I-III.)

Les ariens ayant objecté que si le Père a été obligé d'engendrer son Fils ; cette nécessité porte atteinte à la liberté du Père, tandis que si, au contraire, cet acte a eu lieu par la libre volonté du Père, le Fils, n'existant que par la volonté du Père, ne lui est point égal. Athanase leur répond avec finesse : Ils reconnaissent le contraste de la volonté, mais ce qui va plus loin, et qui s'élève

au-dessus de la simple liberté, c'est ce qu'ils ne voient point : car, de même que la volonté est l'opposé de la contrainte, de même ce qui provient de la nature est au-dessus de la volonté, est plus élevé qu'elle. Ce qui est produit par la volonté a commencé à être et est hors de celui qui l'a fait. Mais le Fils est la propre procréation de la nature du Père et n'est par conséquent pas hors de lui. Aussi ne se consulte-t-il pas à son sujet, sans quoi il se consulterait sur lui-même. Or, le Fils est d'autant supérieur à une créature que ce qui procède de la nature est supérieur à ce qui est produit par la volonté. Mais ceux qui oublient qu'il est question du Fils, transportent à Dieu des contrastes qui n'appartiennent qu'à l'homme (1). » Il demande après cela aux ariens s'ils croient que Dieu n'est devenu clément et

(1) Το μεν ἀντικειμενον τῃ βουλησει ἑωρακασι, το δε μειζον και ὑπερκειμενον οὐχ ἑωρακησαν· ὥσπερ γαρ ἀντικειται τῃ βουλησει το παρα γνωμην, οὑτως ὑπερκειται και προηγειται του βουλευεσθαι το κατα φυσιν. — Το μεν βουλησει κατασκευαζομενον, ἠρξατο γενεσθαι, και ἐξοθεν ἐστι του ποιουντος· ὁ δε υἱος ἰδιον ἐστι της οὐσιας του πατρος γεννημα, και οὐκ ἐστι ἐξωθεν αὐτου. Διο οὐ βουλευεται περι αὐτου, ἱνα και μη περι ἑαυτου δοκῃ βουλευεσθαι· ὁσῳ οὐν του κτισματος ὁ υἱος ὑπερκειται, τοσουτο και της βουλησεως το κατα φυσιν. Και ἐδει αὐτους ἀκουοντας, οὐ βουλησει λογιζεσθαι το κατα φυσιν· οἱ δε ἐπιλαθομενοι, ὅτι περι υἱου θεου ἀκουουσι, τολμωσιν ἀνθρωπινας ἀντιθεσεις λεγειν ἐπι του θεου, ἀναγκην και παρα γνωμην.

miséricordieux qu'après l'avoir voulu, et s'ils ne voient pas que, d'après leur système, il aurait fallu que sous ce rapport aussi, ou bien Dieu ait pu devenir une chose qu'il n'était pas, ou bien, s'il n'était pas libre de ne pas être bon, sa bonté était le résultat de la contrariété (*Orat. III, c.* LXII, LXIII).

Mais les ariens prétendant que le Fils n'est pas un avec le Père par la substance, mais qu'il a seulement été produit par sa volonté, il s'ensuivait qu'ils devaient soutenir aussi que le Fils est susceptible de changement. Et voici comment Athanase les réfute : « Une fois qu'ils se sont fait un Dieu de rien et un Fils de Dieu créé, cette conclusion est toute naturelle. Mais si le Fils est sujet au changement et à l'instabilité, comment ce qui est instable peut-il ressembler à ce qui est immuable? Dans quel état de l'instable doit-on considérer l'immuable? Qui peut, en voyant l'instable, croire qu'il a vu l'immuable? Et cependant le Fils a dit lui-même : « Qui me voit, voit « mon Père. » Comment peut-il être l'image du Père s'il n'est pas égal à lui en immutabilité? Son unité avec le Père exclut le changement. C'est pourquoi l'apôtre dit : « Jésus-Christ était hier « et il est aujourd'hui et il sera le même dans tous « les siècles (*Hebr.* 13, 8). » Il est le Logos dans la sagesse du Père. La sagesse exclut toute addi-

tion; sans quoi elle ne serait pas la véritable sagesse. Il est la vérité (*S. Jean*, 14, 16) qui est toujours égale à elle-même. Or, si le Seigneur dit cela de lui-même; si les saints (les évangélistes et les apôtres) l'attestent, eux à qui cela a été enseigné; si l'idée de Dieu nous dit que cela est conforme à la piété, pourquoi les impies ont-ils imaginé autre chose? » (*Orat. I, c.* xxxv, xxxvi.)

La dialectique des ariens contre la doctrine de l'Église catholique reposait aussi, en grande partie, sur la supposition qu'elle attribuait à Dieu certaines propriétés de la matière. Ils disaient que, si le Fils de Dieu devait être vraiment son Fils, cela ne pouvait être imaginé sans partage dans la substance divine; et que pour cette raison précisément le Fils devait être sorti du néant. Athanase, en réponse, développait le sens général du mot « engendrer. » Il disait qu'engendrer ne signifie pas autre chose que de faire participer quelqu'un à sa nature et à sa substance, et, être fils, signifie entrer dans cette participation. Or, tous les chrétiens participent à la nature de Dieu d'après la seconde épître de saint Pierre (1, 4): « Pour vous rendre participans de la nature divine; » et personne ne se figure, en lisant cela, que la substance de Dieu soit partagée. Il en est de même du Fils. Tous les hommes deviennent enfans de Dieu, dit-il plus loin, quand ils sont mis en communication

avec le Fils par le Saint-Esprit, tandis que c'est lui-même qui envoie le Saint-Esprit, et qui le communique. C'est pourquoi il participe immédiatement au Père, et il est son véritable Fils, sans que pour cela il soit nécessaire d'imaginer un partage matériel du Père (1).

Je ne citerai plus que les passages suivans de la réponse d'Athanase au reproche que des idées matérielles se trouveraient au fond de la doctrine catholique de la Trinité. « Quand on parle d'un homme, on peut parler humainement de sa parole; mais quand il est question de Dieu, le Créateur des hommes, il faut penser différemment, et comme il convient à un sujet qui est élevé au-dessus de la nature de l'homme. L'engendré doit être semblable au générateur; le Logos doit ressembler au Père du Logos. L'homme né dans le temps, engendre aussi son fils dans le temps. Comme il est lui-même sorti du néant, sa parole cesse et ne reste point. Mais Dieu n'est pas comme un homme : car

(1) Το γαρ ὅλως μετεχεσθαι του Θεου, ἰσον ἐστι λεγειν, ὁτι γεννᾳ· το δε γενναν, τι σημαινει ἡ υἱον; αὐτου γουν του υἱου μετεχει τα παντα κατα την του πνευματος γενομενην παρ' αὐτου χαριν, και φανερον ἐκ τουτου γενεται, ὁτι αὐτος μεν ὁ υἱος οὐδενος μετεχει, το δε ἐκ του πατρος μετεχομενον, τουτο ἐστι ὁ υἱος. *Cfr. Orat. II, c.* 18. Τα μεν γαρ κτισματα ἁγιαζεται παρα του ἁγιου πνευματος. Ὁ δε υἱος οὐχ ἁγιαζομενος παρα του πνευματος, ἀλλα μαλλον αὐτος διδους αὐτο τοις πασι, δεικνυται μη κτισμα, ἀλλα υἱος ἀληθινος του πατρος ὤν.

il est l'existence même. C'est pourquoi son Fils existe aussi, et il est d'une manière éternelle avec le Père, comme le resplendissement du soleil est avec le soleil. La parole de l'homme se compose de syllabes; elle ne croit point, elle n'agit point, elle n'exprime que les sentimens de celui qui la profère; elle apparaît, et elle passe, et elle n'est plus, parce qu'elle n'était point avant d'avoir été proférée. La parole de l'homme n'est pas absolument l'homme; mais le Logos de Dieu n'est pas une parole, un simple commandement du Père, il est la génération parfaite du parfait. C'est pourquoi le Verbe de Dieu est Dieu : car Dieu est le Logos (*S. Jean*, I, I; *Orat. II*, *c.* XXXV). » On ne doit pas demander, dit-il autre part, « pourquoi la parole de Dieu n'est pas semblable à la nôtre; » car Dieu n'est pas non plus comme nous. C'est pourquoi on ne doit pas se figurer la parole de Dieu comme celle des hommes; quoique celle-ci soit l'image de celle-là; car, sans cela, il faudrait que Dieu fût une créature. Les hommes profèrent plusieurs paroles différentes, et elles passent : parce que ceux qui les ont engendrées sont des hommes, qu'ils vivent dans le temps, et que leurs paroles expriment des pensées. Ils pensent et repensent encore, et leurs paroles se suivent l'une l'autre; mais bientôt elles ne sont plus : car celui qui les a proférées cesse lui-même d'être, et, par là, sa

parole finit. Mais Dieu est éternellement le même, et, par conséquent, son Verbe l'est aussi; il est toujours semblable à lui-même, et, par conséquent, son Verbe l'est aussi. Il ne faut donc pas demander : « Pourquoi le Logos provient-il de Dieu ? » Les hommes qui font cette question devraient plutôt demander : Comment est Dieu; où est Dieu; d'où vient le Père ? Mais de pareilles questions prouveraient que l'on ne connaît aucunement Dieu (*l. l.*, *c.* xxxvi). La génération de Dieu doit-elle donc être imaginée d'une façon humaine (ἀρ' οὐν ἀνθρωποπαθης ἡ του θεου γεννήσις) ? Nullement : car Dieu n'est pas comme l'homme, les hommes n'étant pas comme Dieu. Ceux-ci sont nés d'une substance susceptible de souffrance; mais Dieu est incorporel. Or, quand l'Écriture-Sainte se sert des mêmes expressions, en parlant de Dieu et des hommes, il faut que des hommes intelligens fassent attention à ce qu'ils lisent, afin de ne pas attribuer à Dieu ce qui est de l'homme, ni à l'homme ce qui est de Dieu; car ce serait mêler le vin avec l'eau. Les hommes partagent aussi avec Dieu la production et l'existence; mais celui-ci produit du néant, ceux-là à l'aide d'une matière indépendante d'eux. Les hommes existent, mais ils n'existent pas par eux-mêmes : ils sont placés dans des relations d'espace, et ils existent par le Verbe de Dieu. Mais

Dieu, qui a une véritable existence en lui-même, embrasse tout, et n'est point embrassé lui-même. Il est en toutes choses par sa bonté et sa puissance, et hors de toutes choses par sa substance. Or, comme ils n'existent pas et ne produisent pas de la même manière, la génération de Dieu est aussi différente de celle de l'homme. Nous devenons, dans le temps, les pères de nos enfans; parce que nous, qui n'étions pas auparavant, nous sommes devenus plus tard ce que nous sommes. Mais Dieu, qui est éternel, est de toute éternité le Père du Fils. Il suffit d'un regard pour s'assurer que les fils des hommes proviennent d'une substance semblable à la leur. Mais aucune personne ne connaît le Fils que le Père, et personnne ne connaît le Père que le Fils, et ceux à qui le Fils veut le révéler (*saint Matth.* 11, 27); ainsi, les saints à qui Dieu l'a révélé nous en ont donné une certaine image, tirée des objets visibles, et ils disent que le Fils est la splendeur de sa gloire et le caractère de sa substance (*Hebr.* 1, 3). A la vérité, c'est là une image faible, et qui n'exprime que vaguement ce que l'on veut désigner (και μικρον ἐστι το παραδειγμα και λιαν ἀμυδρον προς το ποθουμενον). Toutefois nous pouvons en conclure que la génération du Fils n'est pas semblable à la nôtre: car y a-t-il eu un temps où la splendeur du soleil n'existait pas? ou bien serait-il possible de la sé-

parer du soleil? Qui oserait donc dire du Fils, qu'il fut un temps où il n'était pas; qu'il est sorti du néant, ou qu'il est d'une autre substance que le Père, lui qui dit : Je suis la vie, et celui qui me voit, voit le Père? Telle est donc l'idée que les saints voulaient que nous eussions du Fils, et il est à la fois déraisonnable et impie, tandis que les saintes Écritures se servent de pareilles images, de nous en créer d'autres qui ne sont point écrites, et qui ne peuvent contribuer en rien à la piété (*de sent. Dionys.*, *c.* x-xii).

Quand vous dites, d'après cela, que, pour que le Fils soit égal au Père, il faudrait qu'il eût aussi un fils; ce sont là des idées tirées des choses matérielles et terrestres. Les animaux et les hommes s'engendrent par l'union des sexes; et l'engendré provient toujours d'un père qui a commencé. Aucun d'eux, par conséquent, n'est père dans la véritable acception du mot : car le fils devient père à son tour, comme le père a commencé par être fils. Mais, avec Dieu, il n'en est pas ainsi : car le Père n'était pas né d'un père, il n'engendre point de fils qui devienne père : aussi, le Père est père dans la véritable acception du mot, et le Fils est fils de même. Donc, celui qui demande pourquoi le Fils n'a point de fils, doit demander aussi pourquoi le Père n'a point de père. Or, ce sont là des questions déraisonnables et pleines d'impiété. Préci-

sément, parce que le Fils est la parfaite image du Père, il reste éternellement immuable comme le Père. Rétorquant contre eux leurs argumens, on pourrait leur dire : Un architecte peut-il bâtir une maison sans matériaux ? Donc Dieu ne le peut pas non plus. Et toi, peux-tu exister sans te trouver dans l'espace ? Donc Dieu ne le peut pas non plus. Dieu n'est égal qu'à lui-même ; il crée et il engendre d'une manière qui lui est particulière (*Orat. I, c.* XXI, XXIII).

L'objection des ariens que, si le Fils était coéternel avec le Père, il devrait être appelé le Père et non pas le Fils du Père, n'était, comme le remarque Athanase lui-même, qu'une plaisanterie des ariens, mais qui répond parfaitement à leur vaine pensée. En attendant, comme cette objection pourrait pourtant embarrasser des personnes inexpérimentées et leur donner l'idée que le Fils est une créature, il y répond encore, disant : Si l'on n'enseignait que la coéternité seulement du Fils avec le Père, sans enseigner en même temps sa qualité de Fils, on pourrait parler ainsi avec une apparence de raison. Mais le Fils étant sorti du Père et ayant son fondement en lui, il est déraisonnable de faire de pareilles objections. D'ailleurs, en ce cas, il faudrait imaginer un troisième être d'où le Père et le Fils descendissent tous deux (*Or. I, c.* XXIX). Dans de pareilles dis-

cussions. Athanase demande pardon à Dieu, de ce qu'il ose même s'en occuper.

Si Athanase a répondu avec une grande et victorieuse pénétration aux objections dialectiques des ariens contre la doctrine de l'Église catholique, on conviendra sans peine qu'il ne montre pas moins de supériorité dans sa réfutation de leurs argumens purement bibliques, quoique les critiques modernes puissent penser peut-être qu'elle est souvent plus spirituelle que vraie et convaincante. Toutefois, en y regardant de plus près on y reconnaîtra incontestablement une grande force de génie, jointe à un esprit profondément chrétien et évangélique. D'ailleurs Athanase lui-même n'avait pas la prétention de rendre chacune de ses explications également frappante. Il n'était certain que d'une chose, savoir qu'aucune explication ne pouvait être vraie qui était contraire à la doctrine de l'Eglise. Athanase avait, en effet, la ferme conviction que la doctrine de l'Église et celle de l'Écriture sont parfaitement d'accord, et que par conséquent la lettre morte de l'Écriture ne peut recevoir l'esprit et la vie que de l'esprit vivant de l'Église. En conséquence, il avait pour principe, non seulement de comprendre l'ensemble de l'Écriture-Sainte dans l'esprit de l'Église, mais encore, quand le sens de l'Écriture présentait parfois des difficultés,

d'avouer que tous les passages n'en devaient pas être également clairs pour nous. C'est pourquoi il dit, par exemple, après avoir donné l'interprétation d'un passage de la Bible : « Je regarde ce sens comme très conforme à celui de l'Église (1), » voulant dire par là qu'il s'accorde avec la doctrine de l'Église. Je ne dirai pas pour cela que ce passage n'eût pas pu être mieux expliqué, mais toute interprétation contraire à la doctrine de l'Église doit être rejetée dès le premier abord.

Ainsi que je l'ai remarqué plus haut, Athanase a écrit une dissertation particulière sur S. Matthieu (11, 27) : « Mon Père m'a mis toutes choses entre les mains (tom. I, folio 103-109). » Mais il en parle aussi ailleurs. Dans son troisième discours contre les ariens (c. XXXVI), il dit que de ce passage résulte précisément le contraire de ce que les ariens voulaient y trouver, c'est-à-dire que le Fils, comme créature, faisait partie de l'ensemble : car si toutes choses lui ont été mises entre les mains, il est évident qu'il ne fait pas partie de ces choses. S'il faisait partie du tout, il ne pourrait pas être en même temps l'héritier du tout. Athanase compare ensuite à ce passage celui de S. Jean (5, 26) : « Comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. » Le

(1) Τοιαυτην μεν οὑν ἡγουμαι την διανοιαν του ῥητου και μαλα ἐκκλησιαστικην οὖσαν.

mot ἰδιωκὶ indique seulement que le Père n'est pas le Fils : celui qui donne et celui qui reçoit sont deux personnes différentes ; mais du mot οὕτως résultent l'égalité et l'identité de la nature du Père et du Fils ; le Père l'ayant donnée telle qu'il la possédait. Enfin il dit encore que, d'après la manière que les ariens expliquaient la mise de toutes choses entre les mains du Fils, qui ne serait pas un avec le Père, comme vrai Dieu, il résulterait que le monde serait séparé de Dieu le Père.

Athanase s'étend longuement sur *Prov.* 8, 23 : « *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua.* » Il lui était d'autant moins possible de se dispenser d'une interprétation détaillée de ce passage, que non seulement les ariens s'appuyaient dessus pour prouver que le Fils avait été fait pour créer le monde, mais encore que l'Église primitive en général l'appliquait à Jésus-Christ. Athanase ne pouvait pas rapporter ce verset à la divinité de Jésus-Christ, puisqu'il démontrait qu'il était impossible qu'une créature devînt créateur. Il commence donc par observer que dans ce livre, qui, par son caractère poétique, ne doit pas être regardé comme strictement dogmatique et didactique, il ne faut pas prendre les expressions dans un sens très rigoureux. Il fait ensuite remarquer qu'un des buts de l'existence du Seigneur y est indiqué et que ce but ne pouvait

pas se rapporter à sa nature divine, puisque dans ce cas il y serait annoncé d'une manière absolue qu'il est et ce qu'il est. C'est ainsi que, dans S. Jean (1, 1), il est dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » Là il n'y a point de cause indiquée pourquoi il l'est. Si l'on ne peut pas dire pourquoi le Père existe, on ne peut pas le dire non plus du Fils. Ils sont parce qu'ils sont. Il en est de même d'autres passages où il est question des rapports du Fils avec le Père; il dit simplement : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » C'est pourquoi il est dit dans S. Jean : « Au commencement était le Verbe, » et non pas : Au commencement Dieu créa le Verbe, comme dans le premier chapitre de la Genèse où il est question de la créature. Or, comme dans le passage du livre des Proverbes, est indiqué le but de la création du Seigneur, savoir *in opera*, il faut donc le comprendre sous le rapport de la venue du Logos dans le monde. Athanase l'applique donc à la relation générale du Fils avec le monde; ainsi, sur la représentation de la sagesse éternelle du Logos, d'abord dans le monde en général, et puis en particulier dans l'homme, dont la nature divine est un reflet du Logos dans le sens désigné. Lui, le Seigneur, de qui tout est l'image et l'empreinte, est placé là au lieu de cette même empreinte, parce

qu'il est en toutes choses par représentation. « Or comme une empreinte de la sagesse divine est placée en nous et dans toutes ses œuvres, la sagesse véritable et créatrice rapporta avec raison cette empreinte sur elle-même et dit : « Le « Seigneur me créa dans ses œuvres» (εἰς τα ἔργα). Car ce que la sagesse dit en nous, c'est le Seigneur en personne qui le dit. Lui, le créateur, n'a point été créé, mais à cause de son image qui est placée dans la créature, il le dit comme s'il parlait de lui-même. Et comme le Seigneur a dit : « Celui qui vous reçoit me reçoit, » parce que nous sommes son image, il dit aussi, parce que son image et son reflet sont empreints dans la créature : « Il me créa au commencement de ses voies dans ses œuvres. » Mais, à cause de cela, l'image de la sagesse de Dieu fut mise dans ses œuvres, afin que le monde reconnût le Logos créateur et en lui le Père (*Rom.* I, 19, *Orat. II*, c. LXXVIII).

En second lieu, Athanase rapporte ce passage à l'incarnation de Jésus-Christ et au rétablissement par lui de l'image de Dieu en nous. Après avoir cité entre autres l'épître aux Romains (8, 3), il continue ainsi : « Il le dit par rapport à son incarnation; nous voyons particulièrement dans l'épître aux Éphésiens (2, 14) : « Il a rompu dans sa chair « la muraille de séparation... afin de former en soi- « même un seul homme nouveau, en mettant la paix

« entre eux. » Or, si ces deux (les Juifs et les gentils) sont transformés en lui, qu'ils sont aussi dans son corps, on peut dire avec raison, puisqu'il les porte tous deux en lui, qu'il a été en quelque sorte créé en eux. Car il a réuni en lui les êtres créés, et lui, étant semblable à eux, est en eux. Comme ils ont donc été créés en lui, c'est avec raison qu'il est dit de lui : « Le Seigneur m'a « créé ; » car de même qu'on a dit de lui qu'il était devenu faible, parce qu'il avait pris sur lui notre faiblesse, quoiqu'il n'eût pas péché, mais parce qu'il avait porté notre péché et la malédiction, de même, s'étant créé (régénéré) en nous, il est dit : « Il m'a créé dans son œuvre, » quoiqu'il ne soit point une créature. »

Athanase explique ensuite les versets suivans de ce passage des Proverbes : « *Fundavit me ante ævum, et priusquam terram faceret, et antequam montes collocarentur.* » Regardant Jésus-Christ comme la réunion de ceux qui voient en lui, il applique cette phrase à la prédestination des élus, dont le salut a été fondé de toute éternité en Jésus-Christ, même avant la création du monde.

Mais on pourrait lui objecter que, quand même on admettrait que Jésus-Christ eût été mis à la place de ceux qui sont sauvés par lui, l'expression *in opera* serait encore beaucoup trop générale, puisqu'elle ne peut signifier que la création;

si avec cela on songe qu'il est appelé le premier né de *toutes* les créatures, cette interprétation tombera d'elle-même, et il ne restera plus qu'à la considérer, d'après ce passage, comme la première créature faite pour créer les autres. Mais Athanase va au devant de cette objection, et adopte l'idée d'une rédemption de la création tout entière. Déjà Théophile d'Antioche avait pensé que le péché de l'homme avait infecté toute la nature; que son poison s'était communiqué d'une manière mystérieuse à la nature entière, et l'avait livrée à la corruption, et que, depuis ce moment, l'homme et la nature avaient été engagés dans un combat, et cherchaient réciproquement à se détruire. Athanase cite à ce sujet l'épître aux Romains (8, 19), où il est dit que « les créatures attendent avec un grand désir la manifestation des enfans de Dieu. » Elles seront donc aussi délivrées de l'esclavage de la corruption, dans la liberté de la gloire des enfans de Dieu. Le Sauveur est donc aussi le premier né par rapport à eux, et sa rédemption les regarde aussi. Mais Athanase déduit encore de là une très forte preuve contre le système des ariens, qui regardent le Fils comme une créature; et dit que, d'après le passage de saint Paul, la création tout entière soupirait avec nous en attendant la délivrance. Si donc le Rédempteur était une des créatures, il soupirait aussi après la rédemption, et,

dans ce cas, il ne pouvait pas être le Rédempteur lui-même (*Or. II, c.* LXXII).

Dans l'interprétation de ce passage, comme dans la dialectique déjà citée contre les ariens, on répond à leur argument que le Sauveur est un être fini, parce qu'il est appelé le frère des hommes, quoique le premier né. Mais Athanase remarque particulièrement que le Sauveur est appelé, non seulement le premier né, mais encore l'*unique*; et que ces deux dénominations se contredisent l'une l'autre; celui qui est premier né a d'autres frères; celui qui est unique n'en a point. Il faut donc que ces deux expressions soient prises dans des acceptions différentes; en effet, comme fils unique, il est le Fils de Dieu, le Verbe, la sagesse. C'est de lui que saint Jean dit : « Et nous avons vu sa gloire, la gloire que le Fils unique devait recevoir du Père (*saint Jean,* I, 14); » et « Dieu a envoyé son Fils unique (*I. ep. saint Jean,* 4, 12). » Il est appelé, au contraire, le premier né, parce que, par amour pour les hommes, il s'est fait homme, qu'il a acquis beaucoup de frères (και δια την πολλων ἀδελφοποιησιν). Nous avons tous été incorporés avec lui (συσσωμοι τυγχανοντες), puisqu'il a racheté tous les hommes en se faisant homme. C'est pourquoi il est aussi le premier né des morts, puisqu'il a anéanti la mort en la souffrant pour nous; et il est le premier des hommes qui soit ressuscité, puisqu'il a

ranimé son corps pour nous. Car, comme il est ressuscité, nous aussi, nous sommes ressuscités par lui, et en nous attachant à lui. C'est pourquoi il ne s'appelle pas le premier né de *Dieu,* mais le premier né *de toute création*. Or, le Fils unique est devenu le premier né, pour que la succession des frères ne fût pas interrompue, chacun d'eux se rattachant à lui comme le Logos, le point de départ inébranlable de tous (1). Il est donc le Fils unique, parce qu'il est sorti seul du Père, et le premier né, parce que nous sommes tous devenus, par lui, enfans de Dieu, et que, délivrés de l'esclavage de la corruption, nous sommes parvenus à la liberté des enfans de Dieu (2). Il s'appelle le premier né de *toute* création; mais si, parce qu'il est le premier né, il appartenait à la création sous tous les rapports, il faudrait qu'il eût existé avant lui-même, puisqu'il faisait partie de la création, et qu'il avait existé avant l'ensemble de la création. Mais il faudrait aussi qu'il eût été plus tard que lui-même, puisqu'il a produit la création, et qu'il a dû, par conséquent, exister avant elle, et

(1) *Orat. II,* c. VI. Πρωτοτοκος δε ὁ κυριος, ἱν' ἐν τῳ λεγεσθαι πρωτον αὐτον, τα μετ' αὐτον διαμεινῃ, ὡσπερ ἐκ τινος ἀρχης του λογου συνημμενα.

(2) *L. l. c.* LXIII. Ὡστε του μεν πατρος εἰναι μονογενητον υἱον δια το ἐξ αὐτου μονου αὐτον εἰναι, της δε κτισεως πρωτοτοκον, δια την των παντων υἱοποιησιν.

pourtant retomber encore en elle, lui appartenant, d'après la supposition arienne. Le mot de premier né s'applique donc nécessairement à son incarnation.

Une des interprétations les plus spirituelles d'Athanase est celle du passage de l'épître aux Hébreux (1, 4) : « Τοσουτῳ κρειττων γενομενος των ἀγγελων. » Les ariens tiraient du mot γενομενος (*factus*) la conclusion que le Fils de Dieu avait été fait ; Athanase remarque que ce mot n'est pas placé là d'une manière absolue, mais qu'il est modifié par le mot κρειττων (*melior*) ; il y est donc synonyme du mot ἐστι. Il leur reproche, avec raison, de ne s'attacher qu'aux mots. C'est précisément comme si, du verset du psaume 9, 10 : « Le Seigneur est *devenu* le refuge du pauvre, » on prétend conclure que Dieu n'a pas toujours existé. Ce passage exprime ce que le Seigneur est devenu par rapport à nous ; mais non pas ce qu'il est par lui-même ; aussi ne dit-il pas qu'il soit devenu ce qu'il est par rapport à lui. Mais comme les ariens mettaient la plus grande importance au mot κρειττων, et qu'ils en concluaient que Jésus-Christ était comparé aux anges, et que, par conséquent, il était une créature, quoique beaucoup plus excellente que les autres, Athanase explique que par le mo κρειττων, Jésus-Christ n'est point comparé aux anges ; qu'il en est, au contraire, distingué (οὐ συγ-

κριτικως ἀλλα διακριτικως). En parlant d'êtres de la même espèce, mais qui ne diffèrent entre eux que par le degré de perfection, on ne se sert pas du mot de κρειττων, mais on emploie des formes comparatives. Ainsi, l'on dit : Rachel est *plus belle* que Lia ; une étoile est *plus brillante* qu'une autre; tandis que, dans le livre des Proverbes, 8, 10 : « La sagesse est préférable (κρειττων) à l'or, » parce que la sagesse et l'or sont deux choses essentiellement différentes. C'est ainsi que l'a entendu l'Apôtre, qui n'a pas voulu faire proprement une comparaison, mais distinguer les anges du Rédempteur, comme des serviteurs du Fils. Les comparaisons ne se font qu'entre des choses de la même espèce (ἐν μεν τοις ὁμογενεσιν ὁμολογουμενως φιλει τα της συγκρισεως γινεσθαι, και οὐκ ἐν τοις ἑτερογενεσιν.) Ainsi Dieu ne se compare pas aux hommes, ni les hommes aux animaux (δια το ἀνομοιον της φυσεως). Dieu est en dehors de toute comparaison; mais on compare les hommes avec les hommes. Or, dans ce cas, personne ne se sert du mot de κρειττων (1). D'après cela, si, dans le passage ci-dessus,

(1) Je ne pense pas que personne puisse objecter à Athanase qu'un homme est quelquefois meilleur qu'un autre, et qu'on l'exprime ainsi : « Bon » est le terme *technique* pour indiquer la valeur morale des hommes, et, dans ce sens, « meilleur » n'exprime qu'une valeur morale plus grande. Mais, en sa qualité d'homme, un homme n'est pas meilleur

il s'agissait d'une comparaison, il faudrait qu'il y eût, par exemple : Dieu est plus grand que les anges, mais non pas : κρειττων. C'est pourquoi il est dit aussi du Fils (v. 10), qu'il a tout créé et dans le verset 5 il est retiré du rang des anges. C'est pourquoi enfin le Fils ne dit pas que le Père est « meilleur » que le Fils, mais « plus grand, » précisément parce que le Fils est, par sa nature, égal au Père ; l'emploi de l'expression «plus grand» indique une égalité de substance, mais cette expression est employée, parce que le Fils tire du Père la source de sa divinité.

Pour trouver le sens de ce passage, continue Athanase, il faut se rappeler le but de l'épître et tout l'ensemble du sujet. L'Apôtre dit que Dieu a parlé souvent aux hommes par les prophètes, et a souvent répété ce qu'il leur avait dit, jusqu'à ce que, dans la plénitude des temps, il se soit révélé par son propre Fils ; le τοσουτῳ κρειττων met la même différence entre le Fils et les anges qu'entre le Fils et des serviteurs. Car la loi a eu les anges pour intermédiaires. Ce n'est pas pour faire une comparaison, mais pour bien marquer la véritable différence qu'il est donc dit τοσουτῳ κρειττων γενομενος. Cela devient d'autant plus évi-

qu'un autre. Tous ont la même nature : l'homme est partout le même.

dent, quand avec l'Apôtre on compare les effets de la loi et ceux de l'Évangile. De même que la loi et l'Évangile diffèrent par leur essence, ceux qui les ont apportés devront différer aussi. La loi a été apportée par les anges, ce qui n'a pas empêché que, depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, le péché n'ait continué à régner. Tous les hommes sont morts dans Adam, et ils n'ont été rappelés à la vie qu'en Jésus-Christ. Les services des anges ne se rapportaient qu'aux Juifs ; l'œuvre de Jésus-Christ embrassa tous les peuples et tous les temps. Les paroles d'Isaïe : « Tous seront instruits du Seigneur (54, 13), » se sont accomplies. Jésus a présenté une offrande bien différente des offrandes mosaïques ; il nous a donné une tout autre espérance intérieure. C'est la même différence qu'entre loi et grâce, vertu et vérité, etc. Ici donc on ne compare point ce qui est grand avec ce qui est petit, mais on fait connaître la différence essentielle, et cela précisément parce que celui qui nous apporte la nouvelle alliance est élevé au-dessus des créatures. (Οὐχ ὡς προς μικρα μεγαλα συγκρινομενα, ἀλλ' ὡς ἀλλαι προς ἀλλα την φυσιν τυγχανουσαι· ἐπει και ὁ ταυτα οἰκονομησας κρειττων των γεννητων ἐστι. (*Orat. I*, c. LV-LXIII.)

Dans l'interprétation de l'épître aux Hébreux (3, 2), « qui a été fidèle à celui qui l'a fait, » il faut surtout remarquer les premières observations :

« Il faut commencer par nous assurer de la nature du Fils et expliquer ensuite les mots dont on s'est servi pour la désigner. Comme Fils, il ne peut venir du dehors à la divinité, mais il est, au contraire, de la substance de celui qui l'a engendré. Il ne faut donc pas disputer sur les mots, même quand au lieu « d'engendré » on trouverait celui de « fait; » car le mot nous importe peu quand nous avons la chose. Les désignations ne détruisent pas la chose; c'est bien plutôt la chose désignée qui attire à elle la définition et la change. Les paroles n'existent pas avant les êtres qu'elles désignent; celles-ci viennent d'abord et les paroles les désignent. » Athanase rapporte alors le ποιειν, d'après l'ensemble de la phrase, aux fonctions pontificales du Rédempteur, et dit qu'il faut voir dans leur liaison tous les versets depuis 2, 14 jusqu'à 3, 2.

Athanase s'étend longuement sur l'interprétation de l'épître aux Philippiens, 2, 6 et versets suivans (*Or. I. c. Ar.*, c. XL-XLVI). Cette interprétation est fort spirituelle, et il est nécessaire que je la développe, non seulement à cause de ce qu'elle a de particulier, mais encore parce qu'elle éclaircit tout le système d'Athanase sur l'œuvre de la rédemption. Il commence par relever en grand dialecticien le vrai sens de l'objection que les ariens tiraient de ce passage. Il remarque : « L'é-

lévation de Jésus-Christ aurait donc été la récompense de ses progrès, et naturellement des progrès qu'il aurait faits comme homme; car c'est de son obéissance jusqu'à la mort qu'il est question, par suite de laquelle, selon nous, son élévation aurait eu lieu: » Il demande donc ce que Jésus-Christ était auparavant, si ce n'est qu'alors qu'il a été élevé et qu'il a commencé à être adoré? Ils feraient bien, ajoute-t-il, d'avouer franchement qu'ils ne regardent Jésus-Christ que comme un homme. Il dit en outre ici que ce serait alors Jésus-Christ qui devrait avoir de la reconnaissance envers nous, et non pas nous envers lui, puisque c'est à nous qu'il devrait son élévation.

Il va ensuite plus loin; le Seigneur parle d'une gloire qu'il possédait avant la création (*S. Jean*, 17, 5). Ce n'est pas par son obéissance seulement qu'il a été glorifié. Il rapporte après cela en détail le passage de l'épître aux Philippiens, et dit qu'il est clair que ce n'est point par son incarnation qu'il a d'abord été glorifié, puisqu'il y est parlé d'une *forme de servitude* qu'il a prise; d'un *abaissement* auquel il s'est soumis. Celui qui était *égal à Dieu* est devenu un serviteur; ce n'est point là une élévation. Le dispensateur de la grâce, car il l'est devenu par sa rédemption, aurait donc besoin d'abord de recevoir la grâce? Il est dit: « Au commencement était le Verbe et

le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. » Celui qui était déjà le *plus haut* aurait-il donc encore besoin d'être *élevé ?*

Athanase trouvait donc une contradiction à dire en même temps que Jésus-Christ, qui s'est abaissé en devenant homme, qui s'est glorifié par son incarnation, ait été élevé pour les mérites qu'il s'est acquis comme homme. Il remarque d'abord que l'abaissement dans l'incarnation et la glorification qui s'y rattache, ne sont pas dites de la personne de Jésus-Christ considérée sous le même aspect ; quand on dit qu'étant égal à Dieu, il s'est abaissé en devenant homme, on parle du Fils de Dieu, du Logos ; mais quand il est question d'une glorification, il s'agit de l'humanité qui avait besoin d'être élevée ; or, vu la réunion de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ pour en former une seule personne, l'abaissement et l'élévation sont appliquées à la même personne. Si l'on voulait expliquer ce passage dans le sens des ariens, d'après lesquels Jésus-Christ tout entier aurait été élevé, il renfermerait une contradiction inconciliable. Mais par l'humanité qui a été élevée, Athanase entendait non-seulement l'homme dans lequel Jésus-Christ a agi pendant sa vie sur la terre, mais encore le genre humain tout entier racheté par lui. Il dit que, de même que Jésus-Christ, comme homme, a souffert la mort pour

nous et s'est offert en victime à Dieu pour nous, de même que nous sommes tous morts en Jésus-Christ, nous avons aussi été tous élevés en lui. Il compare à cela l'épître aux Hébreux (6, 20), où il est dit que Jésus est entré comme précurseur *pour nous* dans le ciel. Notre élévation à nous qui sommes incorporés avec lui (συσσωμοι ἐκεινου), est donc regardée comme la sienne. Il est représenté comme recevant, en qualité d'homme, ce qu'il a toujours possédé comme Dieu. C'est là précisément ce qu'il y a de merveilleux; savoir que la grâce que le Fils répand, de la part du Père, est représentée comme reçue par le Fils lui-même, et que l'élévation dans le Père que le Fils donne, est considérée comme sa propre élévation. En un mot, Athanase conçoit aussi dans cette occasion le Fils comme le représentant du genre humain racheté. Le mot ἐχαρισατο, remarque-t-il, n'est dit à la vérité que du Fils, mais il se rapporte au genre humain tout entier et à nous; mais le mot διο désigne les mérites de Jésus-Christ, causes de notre élévation et de notre glorification.

Le nom au-dessus de tout nom qui lui est donné est le nom de « Fils de Dieu, » qui, d'après S. Jean (1, 12), appartient à tous ceux qui croient en lui et qui sont nés de Dieu. Que tout genou se plie au nom de Jésus; cela veut dire que tous les fidèles deviennent par lui enfans de Dieu,

temples de Dieu, vrais adorateurs de Dieu et glorifient en vérité le Père (εἰς δοξαν θεου πατρος v. 11). Tous ceux qui virent les fidèles, ainsi remplis de l'esprit de Dieu, reconnurent avec surprise et reconnaissance la main de Dieu dans l'œuvre de la rédemption, et les esprits célestes, eux-mêmes, qui avaient toujours adoré Dieu, éprouvèrent une joie plus vive encore, en se voyant incorporés avec nous. « Voyez d'après cela la croix, qui paraissait aux hommes une folie de Dieu, et qui est devenue notre honneur à tous; car c'est en elle que repose notre résurrection. Non seulement Israël, mais encore tous les peuples abandonnent les idoles et reconnaissent le vrai Dieu, le Père de Jésus-Christ. » Athanase pense donc que par les mots : « Tout genou fléchit devant le nom de Jésus, » on doit comprendre les effets qui ont résulté de ce que celui à qui l'honneur revenait de toute éternité, qui étant Dieu depuis le commencement, s'est abaissé jusqu'à la mort sur la croix, et a ramené les hommes à l'adoration de Dieu.

Mais cette interprétation devient plus claire encore par plusieurs autres, par lesquelles Jésus-Christ, dans son humanité divinisée, est considéré comme celui dans lequel sont compris, pour ainsi dire, tous ceux qui ont été rachetés. Ainsi Athanase cite entre autres les Actes des Apôtres (9,

4), où Jésus-Christ dit à Saul qui persécutait l'Église : « Pourquoi me persécutez-vous ? » pour se justifier de ce qu'il lui arrive souvent de rapporter aux siens ce qui est dit de Jésus-Christ (1). Quand d'après cela les ariens expliquaient l'onction de Jésus-Christ (*Hebr.* 1, 9), le baptême de Jésus-Christ, la descente du Saint-Esprit sur lui, comme si par là Jésus-Christ eût obtenu quelque chose qu'il n'avait pas encore, Athanase l'interprétait au contraire en ce sens qu'en Jésus-Christ tous les siens avaient été oints et baptisés et avaient reçu le Saint-Esprit. « Il n'a donc pas été oint du Saint-Esprit, dit Athanase, afin de devenir Dieu, car il l'était déjà, et pas non plus pour devenir roi ; il est éternellement roi. Les rois juifs recevaient l'onction parce qu'ils ne l'étaient pas encore ; mais le Sauveur est lui-même le dispensateur du Saint-Esprit. C'est pourquoi il dit (*S. Jean,* 17, 19) : « Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient aussi sanctifiés dans la vérité. » Il n'est donc pas le sanctifié, mais le sanctifiant. Il n'est pas sanctifié par un autre, mais il se sanctifie lui-même, afin que nous aussi soyons sanctifiés dans la vérité. Or celui qui se sanctifie lui-même est le Seigneur de la sanctification. Par consé-

(1) *Orat. II*, c. 80. Και Σαυλου ποτε διωκοντος την ἐκκλησιαν, ἐν ᾗ ὁ τυπος ἠν αὐτου και εἰκων.

quent, si l'on dit en parlant de lui qu'il a été oint, cela veut dire qu'il sanctifie son humanité, afin que tous les hommes deviennent saints en lui (*Orat. I, c.* XLVI) (1). C'est aussi ainsi qu'il a été baptisé dans le Jourdain et que le Saint-Esprit est descendu sur lui; cela n'eut pas lieu pour que le Seigneur devînt meilleur, mais pour notre sanctification, afin que l'on pût dire de nous : « Ne « savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu « et que Dieu demeure en vous? » Donc quand le Seigneur a été baptisé comme homme, nous avons été baptisés en lui et de lui, et nous sommes devenus participans de son esprit. C'est pourquoi il est dit du Saint-Esprit : « Il recevra de ce qui est « à moi (*S. Jean,* 16, 14). » Dès lors nous commençons donc aussi à avoir le sceau et l'onction, puisque l'Apôtre dit : « Vous êtes scellés par le Saint-« Esprit. » C'est ainsi que la sanctification du genre humain part du Seigneur et se répand sur tous les hommes (*Orat. I, c.* XLVII) (2). »

(1) *Cf. Orat. II*, 18. Το μετ' ἐξουσιας διδοναι το πνευμα οὐ κτισματος, οὐδε ποιηματος ἐστι, ἀλλα Θεου δωρον· τα μεν γαρ κτισματα ἁγιαζεται παρα του πνευματος ἁγιου, ὁ δε υἱος οὐχ ἁγιαζομενος παρα του πνευματος, ἀλλα μαλλον αὐτος διδους αὐτο τοις πασι, δεικνυται μη κτισμα, ἀλλα υἱος ἀληθινος του πατρος ὠν.

(2) *Cf. l. I.*, 8, 48. Οἱ ἀνθρωποι εἰσιν, οἱ ἀρχην ἐχοντες του λαβειν ἐν αὐτῳ και δι' αὐτου· αὐτου γαρ νυν λεγομενου ἀνθρωπινως χριεσθαι, ἡμεις ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῳ χριομενοι, ἐπειδη και βαπτιζο-

Ainsi que je l'ai déjà dit, les ariens ne savaient pas séparer dans le Rédempteur la divinité de l'humanité; ils attribuaient aussi à la partie divine de Jésus-Christ la souffrance qui était le caractère distinctif de sa partie humaine. Ce qu'il y avait d'humain en Jésus-Christ leur paraissait indigne du vrai Dieu; et c'était là une des raisons qui leur faisait nier la vraie divinité du Sauveur. Athanase rappelle en réponse « que ce qui a été dit de Jésus-Christ dans son abaissement lui est appliqué par eux pour le rabaisser. *Mais le caractère tout entier du christianisme est précisément dans l'abaissement de la divinité* (πασα δε ἀκριβεια του χριστιανισμου ἐν τοις εὐτελεσι ῥημασι και πραγμασι εὑρισκεται). D'après cela, s'ils étaient en état de comprendre saint Paul, quand il écrit aux Corinthiens : « Vous savez quelle a été la bonté de « Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, étant riche, « est devenu pauvre pour l'amour de nous, afin « que vous devinssiez riches par sa pauvreté (*II Cor.* 8, 9), » ils ne diraient pas que le Fils

μενου αὐτου, ἡμεις ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῳ βαπτιζομενοι· περι δε των τουτων παντων μαλλον ὁ σωτηρ φανερον ποιει, λεγων τῳ πατρι, καγω την δοξαν, ἡν δεδωκας μοι, δεδωκα αὐτοις, ἱνα ὡσιν ἑν, καθως ἡμεις ἑν ἐσμεν· δι' ἡμας ἀρα και δοξαν ᾐτει, και το ἐλαβε, και το ἐχαρισατο και το ὑπερυψωσε λελεκται· ἱν' ἡμεις λαβωμεν και ἡμιν χαρισηται, και ἡμεις ὑψωθωμεν ἐν αὐτῳ, ὡσπερ και ὑπερ ἡμων ἑαυτον ἁγιαζει, ἱν' ἡμεις ἁγιασθωμεν ἐν αὐτῳ.

n'est point égal au Père. Puissent-ils au moins reconnaître quelle est la nature de sa pauvreté, dans laquelle consiste la force de sa croix! C'est là aussi pourquoi saint Paul parle avec tant de force de la pauvreté et de la passion du Rédempteur, et dit : « Pour moi, à Dieu ne plaise que je me glo« rifie en autre chose qu'en la croix de Notre« Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est « mort et crucifié pour moi, comme je suis mort « et crucifié pour le monde (*Gal.* 6, 14). » Et encore : « S'ils l'avaient reconnu, ils n'auraient « point crucifié le Seigneur de la gloire (*I Cor.* 1, 28). » On peut dire de même des ariens que, s'ils entendaient l'Écriture, ils n'appelleraient point le créateur une créature.

Mais, comme les ariens ne reconnaissaient absolument rien de *purement* surhumain dans Jésus-Christ, et tiraient précisément de ce que l'on rapportait d'humain de lui des preuves contre sa divinité, il était naturel que les catholiques, pour détruire les objections des ariens, s'efforçassent de séparer l'humanité et la divinité de Jésus-Christ plus fortement qu'on ne l'avait encore fait. Ce n'était donc point par une frivole susceptibilité des pères, ni par une négligence de ce qui était réellement important, qu'ils insistèrent sur cette distinction, comme on le leur a plus tard si souvent reproché; c'était seulement

pour sauver le point principal qu'ils agirent ainsi. Ce n'est point en déplorant faiblement l'audace des hommes qui cherchaient à tout approfondir qu'ils pouvaient répondre aux objections et détourner l'arrogance. Mais, comme on prétendait que l'humanité s'étendait sur Jésus-Christ tout entier, non seulement sur le Fils de l'homme, mais encore sur le *Fils de Dieu*, les pères étaient obligés de leur côté de déclarer nettement que, quoique la divinité en Jésus-Christ dût être distinguée de son humanité, il y avait cependant une unité de personne, c'est-à-dire que la divinité s'était réunie à l'humanité dans l'unité d'une vie, en sorte que ce qui se disait de l'une pouvait aussi se dire de l'autre, et réciproquement. C'est sur cette distinction de la partie divine et de la partie humaine en Jésus-Christ, d'une part, et sur la réunion de toutes deux en une seule personne, de l'autre, que repose l'interprétation que nous avons déjà donnée d'après Athanase des versets 6 et suivans du chapitre 2 de l'épître aux Philippiens.

Mais il fallait faire voir, pour satisfaire le chrétien méditatif, des preuves plus profondes de cette réunion personnelle. Athanase dit donc que, dès avant Jésus, des hommes avaient été individuellement sanctifiés, comme Jérémie dans le sein de sa mère, Isaïe et d'autres, mais que mal-

gré cela le péché avait régné depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, et que cette sanctification n'avait été que la demeure passagère de la force divine dans certains hommes. D'après cela, pour que le péché fût réellement détruit, et qu'un salut durable fût accordé à l'humanité tout entière, il fallait que la divinité dans toute sa plénitude s'unît à l'humanité, prît sur elle les fautes des hommes, et les délivrât de la malédiction. « Si la divinité et l'humanité se sont réunies pour ne faire qu'un seul, c'est par un effet de la grâce du Logos, et nous sommes devenus les adorateurs, non pas d'un autre homme, mais de Dieu; les faiblesses de l'homme furent transportées à lui et détruites, et nous sommes devenus pour toute l'éternité libres et exempts de souffrances (1). » Voici donc ce que veut dire Athanase : La plénitude de la divinité, le vrai Fils de Dieu est devenu homme, afin que ce qui auparavant n'avait été le partage que d'un petit nombre d'individus momentanément, lesquels encore n'avaient reçu, pour ainsi dire, qu'un seul rayon de la divinité, appartînt désormais et pour toujours au genre humain tout entier; cette divinité pénétra l'homme complète-

(1) *Or. III*, c. 32-34. Οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρα του λογου τε θεοποιου μεθα προληφθεντες δια της σαρκος αὐτου και λοιπον ζωην αἰωνιον κληρονομουμεν. — Λοιπον λογιθεισης της σαρκος δια τον του θεου λογον, ὡς δι' ἡμας ἐγενετο σαρξ.

ment, au point de ne former avec lui qu'une seule personne, sans quoi elle n'aurait pas pris sur elle, et n'aurait pas détruit les défauts et les faiblesses des hommes.

Il prouve ce qu'il vient de dire par la Bible. « Il est écrit, dit-il, que le Verbe est devenu chair, et qu'il a habité parmi nous. Le Logos s'est donc fait homme, et il n'est pas venu seulement dans un homme. Il faut que l'on sache cela, afin que l'on ne pense pas qu'il est encore venu cette fois dans un homme, comme autrefois dans les saints, et que cette fois aussi il n'a sanctifié que cet homme seul. Car s'il en avait été ainsi, ceux qui l'ont vu ne se seraient pas étonnés, et n'auraient pas dit : Pourquoi te fais-tu Dieu, toi qui n'es qu'un homme ? D'ailleurs la simple venue aurait été une chose tout-à-fait ordinaire; mais c'est précisément parce qu'il est devenu homme, parce qu'il s'est abaissé, parce qu'il a pris la forme d'un serviteur, que la croix est un scandale pour les Juifs, mais une force et une sagesse divines pour nous; car le Logos s'est fait chair. Quand jadis le Logos venait dans les saints, et les sanctifiait lorsqu'ils l'accueillaient dignement, on n'a pourtant jamais dit d'aucun d'eux, à leur naissance, que le Logos lui-même était né, ou, dans leurs souffrances, que c'était lui qui souffrait. Mais saint Pierre a dit : « Il a souffert pour nous en sa chair

(*I. S. Pierre*, 4, 1). » C'est ce qui prouve que la divinité, comme dit l'Apôtre, a habité corporellement avec nous (*Orat. III*, *c.* LXX-LXXIII). »

Athanase montre après cela comment, par suite de cette réunion de la divinité avec l'humanité, on peut aussi appliquer l'idée de l'humanité à Jésus-Christ tout entier, et observe que même quand c'était la divinité qui agissait, comme par exemple dans les miracles, l'humanité y prenait part aussi; par la même raison, dans les douleurs et les souffrances, bien que la divinité, impassible par sa nature, n'en fût point affectée, elle n'était pourtant pas hors de l'homme, de sorte que l'on pouvait fort bien dire la Passion du Verbe de Dieu.

C'est ainsi qu'Athanase explique comment on avait pu dire que Jésus-Christ augmentait en sagesse, sans que pour cela les ariens fussent en droit de nier sa divinité. Il pose en fait que la nature humaine, d'après ses lois, ne peut se développer que par degrés; il est loin, d'après cela, d'admettre que l'humanité dans Jésus-Christ se soit développée subitement, et en une fois, comme par magie (του σωματος ἀρα ἡ προκοπη, αὐτου γαρ προκοπτοντος κ. τ. λ. Κατ' ὀλιγον αὐξανοντος του σωματος... ἀλλα το ἀνθρωπινον ἐν τῃ σοφιᾳ προεκοπτεν, ὑπερβαινον κατ' ὀλιγον την ἀνθρωπινην φυσιν, και θεοποιουμενον). D'après l'idée qu'il s'en fait, le Rédempteur se

serait perfectionné par lui-même et en lui-même (αὐτος ἐν ἑαυτῳ προεκοπτε). Plus la partie humaine se développait en lui par la partie divine, et laissait paraître celle-ci au dehors, plus la divinité se révélait ; et c'est là ce qu'il faut entendre quand on dit qu'il augmentait en sagesse et en bonté. Peu à peu l'homme s'est complètement divinisé, et est devenu ainsi l'organe par lequel la divinité a pu complètement se révéler (και ὀργανον αὐτης προς την ἐνεργειαν της θεοτητος και την ἐκλαμψιν αὐτης γινομενον, και φαινομενον πασι). Ainsi l'objection arienne était réfutée d'une manière satisfaisante ; et Athanase y gagnait encore l'avantage de pouvoir présenter cette divinisation graduelle de la nature humaine comme une preuve réelle du genre de déification et de perfectionnement dont l'homme est susceptible (1).

L'observation des ariens que le Seigneur a dit que le Père seul savait le temps et l'heure, a été écartée par Athanase avec une rare supériorité. « Comment, dit-il, celui qui fait le temps (*Hebr.* 1, 2) ne saurait-il pas la fin des temps ? Mais l'ensemble du passage suffit pour prouver qu'il la savait. Car, comme il indique toutes les circon-

(1) Τις δε ἐστιν ἡ λεγομενη προκοπη ἡ ἡ παρα της σοφιας τοις ἀνθρωποις μεταδιδομενη θεοποιησις και χαρις, ἐξαφανιζομενης ἐν αὐτοις της ἁμαρτιας και της ἐν αὐτοις φθορας κατα την ὁμοιοτητα και συγγενειαν της σαρκος του λογου κ. τ. λ.

stances qui doivent la précéder et l'accompagner, il faut bien qu'il sache aussi quand la fin elle-même arrivera. C'est précisément comme si quelqu'un, en parlant à un voyageur qui veut se rendre dans certaine ville, lui décrivait exactement tout ce qu'il trouvera sur la route, tout ce qu'il verra en arrivant aux portes de la ville, et ne saurait pourtant pas où la ville même est située! Il le savait donc comme fils de Dieu, et ne le savait pas comme homme. Quant à la raison pour laquelle Jésus-Christ ne l'a point dit, c'est qu'il est inutile que nous le sachions. Toutefois, ajoute Athanase, un motif en est indiqué dans saint Matthieu (24, 42), c'est-à-dire pour que nous veillions toujours (*Orat. III*, c. XLIII) (1).

Les ariens rapportaient la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts à toute sa personne : la partie divine en Jésus-Christ pouvant souffrir et mourir comme étant finie, elle pouvait aussi ressusciter. Ils alléguaient en preuve l'épître aux Galates (1, 1). Athanase, en réponse, alléguait saint

(1) *De Incarnat. cont. Ar.*, c. 7. Athanase ne dit plus que Jésus-Christ comme homme n'ait pas connu le temps et l'heure. Cela était aussi peu conséquent : car, ayant enseigné que l'humanité de Jésus-Christ s'était divinisée, il ne pouvait plus dire, strictement parlant, que, comme homme, il ne pouvait point répondre à cette question. Voyez plus bas saint Hilaire à ce sujet.

Jean (2, 19), auquel l'évangéliste ajoute comme explication, « qu'il parlait du temple de son corps. » Par la même raison, dans le passage de l'épître aux Galates, il n'est pas question de la résurrection du Fils de Dieu, quoique, par l'unité de la personne formée en Jésus-Christ par la réunion de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, on ait pu dire aussi que le Fils de Dieu avait ressuscité. Indépendamment de cela, il est dit que lui-même rebâtira son temple dans trois jours (*De Incarnat. cont. Ar.*, c. II).

Les paroles de Jésus-Christ au jeune riche : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Personne n'est bon que Dieu seul, » sont expliquées par Athanase en ce sens, que Jésus-Christ parlait d'après l'idée de celui à qui il adressait la parole. Celui-ci le prenait pour un simple homme, et disait pourtant qu'il était bon; à quoi Jésus-Christ répond que l'épithète de bon n'appartient à aucun homme, mais seulement à Dieu. On voit pourtant par l'ensemble que Jésus-Christ a reconnu tacitement sa bonté, puisqu'il exige de ce jeune homme qu'il lui obéisse sans réserve; ce qui n'était possible que dans la supposition qu'il était la bonté même (*De Incarnat. cont. Ar.*, c. VII); mais Jésus-Christ a pu répondre comme il a répondu, parce qu'il était homme, et que la bonté absolue n'est point la propriété de l'homme.

manité; il est devenu chair et homme parfait, pour que les hommes unis avec l'esprit ne devinssent qu'un seul esprit. Il est Dieu dans la chair, pour que nous devenions hommes dans l'esprit. Il prit les prémices de la substance de l'humanité, c'est-à-dire la forme du serviteur, et devint semblable à nous, et nous donna, de la substance du Père, les prémices de l'esprit, pour que nous devinssions enfans de Dieu semblables au Fils de Dieu. *Par conséquent, lui qui est le vrai fils de Dieu par la nature, il nous porte tous; afin que nous portions tous le Dieu unique.* En conséquence, tout ce que, d'après l'Écriture-Sainte, le Fils a reçu se rapporte au corps de Jésus-Christ qui est les prémices de l'Église (*I. Cor.* 15, 23). Or, les prémices ayant reçu un nom au-dessus de tout nom, la puissance (d'une réalité en dehors du temps) s'est élevée en lui d'après la masse entière, et participe à sa dignité (συνηγερθη δυναμει και το φυραμα και συνεκαθεσθη). « Il nous a ressuscités « avec lui, et nous a fait asseoir dans le ciel en « Jésus-Christ (*Ephes.* 2, 6). » C'est ainsi que comme Dieu il nous donne ce qu'il a reçu comme homme. Il se donne à lui-même la vie (de son humanité), il se sanctifie et s'élève lui-même. Or, quand on dit que le Père l'a sanctifié, l'a ressuscité, lui a donné une âme, la vie, il est évident, puisque le Père fait tout par le Fils, qu'il l'a

sanctifié, ressuscité par lui-même, c'est-à-dire son corps, et en même temps son corps mystique qui est l'Église, son humanité, et en même temps tout le genre humain qui croit en lui (*De Incarnat. cont. Ar.*, *c.* VIII, XII). »

Athanase regarde donc toujours Jésus-Christ comme le représentant du genre humain racheté, mais non pas seulement le simple représentant; l'Église tout entière est en lui, dans sa puissance; il est le point de départ, et comme tout est compris dans le commencement, l'Église tout entière est comprise en lui. L'Église est en quelque sorte le développement de Jésus-Christ dans le temps; mais, en me servant de cette expression, j'engage à ne point s'en choquer, car j'avoue qu'il est fort possible de la mal comprendre. Quand on s'est bien rendu maître de la manière dont Athanase se figure et représente Jésus-Christ, on trouvera que l'interprétation de certains passages qui au premier aspect pourrait paraître arbitraire est cependant parfaitement en rapport avec l'ensemble.

Pour en venir maintenant à la réponse qu'Athanase fait aux ariens sur la manière dont ils expliquait le 14e verset du 3e chapitre d'Ezéchiel et autres passages semblables, il remarque que ces reproches ne sauraient tomber sur la doctrine catholique, précisément parceque, selon elle, le Père

et le Fils ne font qu'un seul Dieu. Quant au passage de S. Jean (17, 3), il dit qu'aux paroles, « à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, » suivaient immédiatement celles-ci : « et Jésus-Christ que vous avez envoyé ; » et il demande comment Jésus-Christ, s'il avait été une créature, aurait pu être joint ainsi au Créateur ? Ce passage lui-même prouve qu'il était vrai Dieu et vraiment Fils de Dieu. Il engage ensuite à comparer à ce passage celui de la première épître de S. Jean (5, 20).

Après avoir aussi amplement traité ce qui a rapport au Fils de Dieu, nous arrivons à la doctrine du Saint-Esprit. Cette doctrine qui, au commencement de l'hérésie arienne, avait été tenue tout-à-fait à l'écart, ne pouvait manquer d'être aussi compromise dans la lutte : car les ariens ayant au sujet du Fils des idées anti-chrétiennes, il était impossible qu'ils en eussent de chrétiennes au sujet du Saint-Esprit. Le Fils que l'on représente comme envoyant le Saint-Esprit, étant à leurs yeux une créature, à combien plus forte raison le Saint-Esprit qui était envoyé par lui ne devait-il pas l'être ? A la vérité, on pourrait croire, d'après quelques passages que nous avons cités, que les ariens mettaient le Saint-Esprit au-dessus du Fils, puisqu'ils disaient que le Fils avait été sanctifié par le Saint-Esprit. Mais il faut qu'ils se soient figuré, en disant cela, un autre Esprit,

peut-être le Père lui-même, ou une émanation de lui. Peut être encore ne s'en sont-ils fait aucune idée du tout, et auront-ils tout simplement profité de cette apparition, lors du baptême du Rédempteur, pour y trouver une occasion favorable de faire des objections contre la vérité catholique, sans réfléchir du reste à la chose elle-même. Cela n'est pas invraisemblable quand on songe à l'irréflexion des ariens, dont nous avons déjà vu tant d'exemples. Mais il fallait bien qu'ils considérassent le Saint-Esprit comme une créature, puisqu'ils regardaient le Fils comme la première des créatures, par qui après cela toutes les autres avaient été faites. Il faut du reste remarquer qu'en parlant du Saint-Esprit, Athanase écrivait principalement contre ceux qui croyaient à la divinité du Fils, mais qui rejetaient celle du Saint-Esprit seulement, comme nous le voyons par l'*Ep. I. ad Serap.*, *c.* III. Il nomme du reste les *faiseurs du Saint-Esprit* auxquels il s'adresse des *Tropéciens* (*l. I*, *c.* VII), je ne sais pas pour quelle raison. Peut-être disaient-ils que le Saint-Esprit n'est que la personnification d'une force divine; mais en ce cas Athanase n'aurait pas eu besoin de prouver contre eux la divinité, mais seulement la personnalité du Saint-Esprit.

Du reste, les preuves qu'Athanase allègue pour la divinité du Saint-Esprit sont exactement sem-

blables à celles qu'il donne pour le Fils. Je passe sous silence les passages dans lesquels il déduit sa divinité des épithètes de Tout-Puissant, de présent en tous lieux et autres semblables, parce que les dogmatistes qui sont venus après lui n'ont fait que le répéter. Il trouve aussi une preuve de sa divinité dans la formule du baptême où il est nommé en même temps que le Père et le Fils, puisqu'aucune créature ne peut-être rangée à côté du Créateur. La Trinité tout entière, continue-t-il, est créatrice et vrai Dieu, inséparable, semblable à elle-même et n'ayant qu'une seule action : car le Père fait tout par le Fils dans le Saint-Esprit (1). C'est la seule manière d'expliquer l'unité de la Trinité, mais par là aussi on établit l'unité de la substance.

La foi qui est donnée sur la Trinité, dit Atha-

(1) Τριας τοινυν άγια τελεια ἐστιν, ἐν πατρὶ και υἱῷ και ἁγιῳ πνευματι θεολογουμενη, οὐδε ἀλλοτριον οὐδε ἔξωθεν ἐπιμιγνυμενον ἔχουσα, οὐδε ἐκ δημιουργου και γεννητου συνισταμενη, ἀλλ' ὁλη του κτιζειν και δημιουργειν οὐσα· ὁμοια δε ἑαυτῃ και ἀδιαιρετος ἐστι τῃ φυσει, και μια ταυτης ἡ ἐνεργεια. Ὁ γαρ πατηρ δια του λογου ἐν πνευματι ἁγιῳ τα παντα ποιει. Και οὑτως ἡ ἑνοτης της ἁγιας τριαδος σωζεται (*Ep. III. ad Serap.*, c. VI). Ἐν τριαδι γαρ αὐτην (την πιστιν) ἐθεμελιωσε και ἐῤῥιζωσεν ὁ κυριος, εἰρηκως τοις μαθηταις πορευθεντες κ. τ. λ. (*Matth.* 28, 19.) Κτισμα δε εἰ ἦν το πνευμα, οὐκ ἀν συνεταξεν αὐτο τῳ πατρι, ἱνα μη ᾐ ἀνομοιος ἑαυτῃ ἡ τριας, ξενου τινος και ἀλλοτριου συντασσομενου. Τι γαρ ἐλλειπει τῳ θεῳ, ἱνα ἀλλοτριουσιον προσλαβηται, και συν αὐτῳ δοξαζεται;

nase plus loin, est essentiellement une et la même; la Trinité est aussi inséparable et n'est point inégale entre elle; il y a par conséquent nécessairement dans les trois personnes *une* sainteté, une éternité, une nature inaltérable (*l. I*, *c.* XXX). Cette preuve se présente aussi sous la forme suivante : que notre foi étant éternelle, il faut que la Trinité aussi soit éternelle, et que par conséquent le Saint-Esprit ne saurait être une créature (*l. I*, VII). Cet argument sera adopté par tous ceux qui n'affaiblissent pas le sens de la formule du baptême et la croyance dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Car il ne suffit pas de dire que la formule du baptême atteste seulement que nous croyons au Père tel que Jésus-Christ nous l'a enseigné; notre croyance en Jésus-Christ ne consiste pas seulement à croire à sa doctrine; lui-même, sa personne, est l'objet de notre foi, comme le Père; il en est de même du Saint-Esprit. Nous pouvons croire un être fini, mais nous ne pouvons pas croire *à* un être fini; et nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Athanase ramène aussi cet argument sur l'action une et inséparable de la Trinité. « Quand le Saint-Esprit est en nous, le Fils qui le donne est aussi en nous, et avec le Fils, le Père. C'est là le sens du discours : « Nous viendrons moi et le « Père, et nous demeurerons avec lui. » C'est

comme si l'on disait : Où il y a de la lumière, il y a le resplendissement de la lumière, et où il y a le resplendissement il y a l'action, la grâce qui éclaire. C'est aussi ce qu'enseigne S. Paul quand il dit dans la seconde épître aux Corinthiens (13, 13) : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, « l'amour de Dieu et la communication du Saint- « Esprit demeurent avec vous. » La grâce qui est donnée est donc donnée du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. C'est-à-dire qu'en participant au Saint-Esprit nous recevons l'amour du Père, et la grâce du Fils, et la communication du Saint-Esprit. L'opération de la Trinité se montre donc aussi en cela ; car l'Apôtre ne dit pas que chacun fasse un don différent et séparé, mais qu'un seul don est fait par la Trinité et que le tout vient d'un seul Dieu. (*Ep. I. ad Serap., c.* xxx, xxxi; *cfr. Ep. III. ad Serap., c.* vi). »

Athanase dit encore que le Saint-Esprit est le principe sanctifiant. Il cite *Rom.* 1, 4, — *I Cor. c.* ii, — *Tit.* 3, 5, en preuve de son assertion ; or celui qui sanctifie toutes choses ne saurait être lui-même un être fini; car ce sont les êtres finis précisément qui ont besoin de sanctification (1).

(1) ***Ep. ad Serap.*** Το τοινυν μη ἁγιαζομενον παρ' ἑτερου, μητε μετεχον ἁγιασμου, ἀλλ' αὐτο μετεκτον ὀν, ἐν ᾧ και τα κτισματα παντα ἁγιαζεται, πως ἀν ειη ἐν των παντων; ἰδιον των μετεχοντων αὐτου;

Il est le principe vivifiant (*Rom.* 8, 11); toutes les créatures n'ont la vie qu'autant qu'elles participent à lui; or, celui qui donne la vie à d'autres doit l'avoir en soi (1).

Le Saint-Esprit est le sceau et l'onction (*I. S. Jean.*, 2, 28). Les créatures sont par lui scellées, ointes et enseignées. Or, si le Saint-Esprit est le sceau et l'onction, dans lequel le Fils oint et scelle toutes choses, quelle ressemblance le sceau peut-il avoir avec ce qui est scellé, l'onction avec ce qui est oint? Le sceau ne fait pas partie de celui qui doit être scellé, ni l'onction de celui qui doit être oint (*Ep. I. ad Serap.*, c. XXIII).

Par lui, les hommes deviennent participans de Dieu (*I Cor.* 3, 16). Or, s'il était lui-même une créature, nous n'aurions point de communication avec Dieu. On ne saurait donc dire raisonnablement que le Saint-Esprit est un être fini, et qu'il n'est pas de la substance de Dieu (*Ep. I. ad Serap.*, c. XXIV). Le Saint-Esprit est le souffle du Fils; il imprime Jésus-Christ en nous : il n'est donc point une créature (c'est-à-dire que l'œuvre *divine* de la rédemption en nous ne peut être opérée

(1) Τα δε κτισματα ζωοποιουμενα ἐστι δι' αὐτου· το δε μη μετεχον ζωης, ἀλλ' αὐτο μετεχομενον και ζωοποιουν τα κτισματα, ποιαν συγγενειαν προς τα γενητα ἐχει;

que par Dieu; or, comme c'est le Saint-Esprit qui l'opère, il est par conséquent Dieu aussi).

De même que celui qui voit le Fils voit aussi le Père, de même celui qui possède le Saint-Esprit possède aussi le Fils; et en le possédant, il est un temple de Dieu. C'est pourquoi saint Paul dit : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu demeure en vous? » Et saint Jean : « C'est ce qui nous fait connaître que nous demeurons en lui, et lui en nous, et qu'il nous a rendus participans de son corps (I. *S. Jean,* 4, 13). » Or, si de ce que le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, il s'ensuit que le Fils ne saurait être une créature, il s'ensuit aussi que le Saint-Esprit n'en est pas une non plus; car, quand le Saint-Esprit demeure en nous, Dieu aussi demeure en nous. D'ailleurs, il n'y a qu'un Fils : il est Fils unique; et il n'y a aussi qu'un Esprit; mais il y a beaucoup de créatures, beaucoup d'anges, d'archanges; il en est donc du Saint-Esprit exactement de même que du Fils (*Ep. ad Serap. III.*, c. III). »

Athanase concluait en général, de ce que le Saint-Esprit est représenté comme étant dans la même relation au Père que le Fils, qu'il ne saurait pas plus que celui-ci faire partie des créatures. « Par le Fils, nous connaissons le Saint-Esprit; car nous reconnaissons aussi dans le Saint-Esprit

la relation dans laquelle le Fils se trouve à l'égard du Père. Le Fils dit : « Tout ce qui est au Père est « à moi ; » et il en est de même du Saint-Esprit (*I. Cor.* 2, 11). Comme le Fils nous élève, et fait de nous des enfans de Dieu, de même ceux qui sont poussés par le Saint-Esprit sont enfans de Dieu dans le Saint-Esprit. Le Père envoie dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba : mon Père (*Gal.* 4, 16). Comme le Fils procède du Père, le Saint-Esprit en procède aussi ; et l'Esprit du Fils s'appelle aussi l'Esprit du Père. « Lorsque « le Consolateur, l'Esprit de vérité, qui procède « du Père, que je vous enverrai de la part de mon « Père, sera venu, il rendra témoignage de moi (*S. Jean,* 15, 26). » (C'est-à-dire que le St.-Esprit ne procède pas seulement du Fils, mais, ainsi que le Fils lui-même, immédiatement du Père). Donc si le Fils n'est point une créature, le Saint-Esprit ne peut pas l'être non plus (*l. I, c.* 1).

Ceux qui niaient la divinité du Saint-Esprit invoquaient assez étrangement *Amos,* 4, 13 : « κτίζων πνευμα. » Athanase développe en réponse les diverses significations du mot πνευμα, et donne pour règle qu'il ne faut entendre par ce mot le Saint-Esprit que quand il est précédé de l'article, ou quand on l'appelle l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Père, l'Esprit de Jésus-Christ, l'Esprit du Fils. Ce n'est que dans le nouveau Testament

que l'on trouve aussi parfois le mot esprit sans article, quoique dans la signification du Saint-Esprit, parce que le discours s'adressait à ceux qui l'avaient déjà reçu, et qui savaient en quoi consistait la foi en lui, comme dans l'*épître aux Galates*, 3, 3. Dans tout autre cas, ce n'est pas du Saint-Esprit qu'il est question. Quant au passage d'Amos, là, le mot πνευμα signifie le vent; dans d'autres, il s'agit des effets du Saint-Esprit en nous, ou quelque chose de semblable. Du reste, quiconque se sera fait, par ce qu'il a lu jusqu'ici, une idée du genre d'esprit d'Athanase, se doutera bien de la manière dont il s'y prend pour répondre aux ariens, quand ils soutiennent (*Ep. IV. ad Serap., c.* v) que si le Saint-Esprit provenait du Père et du Fils, il était le petit-fils du Père, et que le Père était devenu grand-père.

Nous pouvons maintenant comprendre l'ensemble de la doctrine d'Athanase sur la Trinité. Il dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont ὁμοουσιοι (*Ep. I. ad Serap., c.* xxvii), une seule divinité. « C'est une foi à la sainte Trinité, parce qu'il n'y a qu'une seule divinité dans la Trinité. » (*Ep. ad Jov., c.* iv. Δια το και μιαν εἶναι ἐν τῃ ἁγιᾳ τριαδι θεοτητα). Malgré cette unité dans la divinité des trois, il s'attache à la différence des personnes. Ainsi, dans son commentaire sur saint Matthieu, 11, 22 (*tom. I, f.* 108), il dit : « La Trinité toute

louable, tout admirable, tout adorable, est une, indivisible et sans forme. Elle est unie sans mélange, et l'unité subsiste sans séparation. Car, quand à ces trois adorables êtres vivans il est dit : Saint, Saint, Saint, cela indique les trois parfaites hypostases (τας τρεις τελειας ὑποστασεις δεικνυντα ἐστι) ; de même quand on dit d'eux : « Seigneur, » on indique un seul être. » Mais, précisément parce qu'Athanase prononce que la Trinité est sans forme, et qu'il est convaincu que, si l'on se figure la divinité comme trois hommes, dont l'unité consisterait dans la possession d'une seule humanité, on adopterait l'idée de trois personnes *séparées*, il rejette cette comparaison. (*Fidei expos.*, c. II. Οὐτε τρεις ὑποστασεις μεμερισμενας καθ' ἑαυτας, ὡσπερ σωματοφυως ἐπ' ἀνθρωπων.) Enfin il enseigne que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Il dit (*de Incar. cont. Ar.*, c. IX) que le Fils est la source du Saint-Esprit (οἶδε γαρ παρα τῳ θεῳ ὀντα τον υἱον την πηγην του ἁγιου πνευματος).

Saint Grégoire de Nazianze (*Encom. S. Atha.*, c. XX) dit à la louange d'Athanase : « Quand tous les chrétiens s'étaient divisés en trois partis, et que beaucoup d'entre eux tenaient une doctrine pernicieuse sous le rapport de la foi au Fils (les ariens), qu'un plus grand nombre encore étaient dans l'erreur au sujet du Saint-Esprit, et qu'il suffisait d'être un peu moins incrédule pour que

l'on passât pour avoir la véritable foi, attendu qu'il y en avait peu qui fussent sains sous les deux rapports, alors Athanase le premier, et presque seul, eut le courage de confesser hautement et sans réserve dans ses écrits l'unité de la divinité et l'unité de la substance des trois; et la grâce que les Pères avaient précédemment reçue dans la connaissance du Fils, lui fut accordée dans la connaissance du Saint-Esprit. » C'est ainsi qu'Athanase devint le père de la théologie ecclésiastique; c'est-à-dire, non pas de la croyance de l'Eglise qui ne vient que de Jésus-Christ, mais de l'exposition et du développement plus net et plus précis de cette croyance dans les idées.

Dans les mêmes ouvrages dans lesquels Athanase lutte contre les ariens, il combat aussi les sabelliens. Cela était d'autant plus urgent, que beaucoup de catholiques, en cherchant à se défendre contre l'arianisme, allaient trop loin et tombaient dans le sabellianisme. J'aurai plus loin occasion de parler encore d'eux. D'ailleurs on accusait souvent les catholiques de sabellianisme. Mais je suis obligé de me livrer ici à une discussion que bien des personnes jugeront peut-être mal placée. Elle me paraît toutefois nécessaire pour faire comprendre les argumens d'Athanase contre le sabellianisme, et surtout pour se bien pénétrer de l'esprit du combat que l'Église soute-

tenait pour sa doctrine de la Trinité et que j'ai entrepris de décrire. J'y suis en outre excité par ce que je pourrais appeler un motif extérieur. A la vérité, j'aurais pu, par suite de ce motif, discuter ce point dans le premier livre, attendu que Sabellius appartient à la période antérieure au concile de Nicée; mais comme nous avons maintenant développé la doctrine catholique de la Trinité sous toutes ses faces, il m'a semblé que ce n'est qu'à présent que l'on pourra bien comprendre ses rapports avec le sabellianisme ; ses rapports avec l'arianisme seront par cela même mis en lumière.

Il a paru, il y a quelques années, une dissertation (1) très profonde sur « la différence entre la doctrine d'Athanase et celle de Sabellius sur la Trinité. » Cet écrit, sorti de la plume d'un des théologiens protestans les plus spirituels de notre temps, donne une préférence décidée à Sabellius sur Athanase. Je dis qu'elle donne la préférence à la doctrine de Sabellius, car elle ne décide point quelle est proprement la doctrine biblique, révélée sur la Trinité. Elle paraît au contraire reconnaître que, dans l'origine, le Rédempteur n'avait été divinisé que dans des hymnes, dans des

(1) Journal théologique de Schleiermacher, de Wette et Luke, cahier III, p. 295-408. L'auteur de la dissertation est Schleiermacher.

suite que la théorie sabellienne satisfait la piété chrétienne, pour le moins autant que celle de l'Église, et plus peut-être, puisqu'elle considère Jésus-Christ comme Dieu même. Enfin elle est encore préférable en ce qu'elle se borne uniquement à classer les rapports de Dieu avec le monde et avec l'ordre du salut, tandis que la doctrine de l'Église sur la Trinité est transcendante.

Je remarque d'abord qu'ainsi que je l'ai fait voir dans le premier livre, pour ce qui regarde Jésus-Christ, on a toujours *enseigné* qu'il était Dieu, et qu'il n'est pas vrai qu'il n'ait été divinisé que dans des hymnes ou dans les effusions extraordinaires du sentiment chrétien. Que l'on se rappelle l'épître de Barnabé, l'épître au pasteur et les épîtres de S. Ignace. Sa divinité y est enseignée avec la plus grande réflexion et les rapports de cette doctrine avec la foi et l'espérance du chrétien y sont développés. Or, quand même on admettrait que l'auteur de l'épître attribuée à S. Barnabé fût d'Alexandrie, ce que personne du

nération éternelle, on admet encore une autre différence, complètement inexplicable, dans la substance divine, telle que la procession du Saint-Esprit, il n'y a aucun motif pour qu'il n'y ait pas eu plusieurs processions du même genre; et, si la sagesse divine se montre au dehors comme une substance, pourquoi n'en serait-il pas de même de tous les attributs ou opérations de la divinité? »

reste n'a encore prouvé, que dira-t-on de l'épitre au pasteur et de celles de S. Ignace? Celles-là n'ont certainement pas été écrites à Alexandrie. Or Schleiermacher n'a rien dit de ces écrits ni de celui de S. Irénée, qui s'est attaché si fortement à la tradition et qui a tant dédaigné toutes les formes philosophiques. S. Irénée n'a aucune relation avec ceux d'Alexandrie, soit pour son origine, soit pour la tournure individuelle de son esprit; et pourtant la doctrine de l'Église sur la Trinité apparaît chez lui avec plus de netteté peut-être que chez aucun autre Père antérieur au concile de Nicée. D'ailleurs la plupart des apologistes chrétiens n'étaient nullement liés avec les alexandriens; on pouvait même indiquer fort clairement chez eux, une direction opposée sur plusieurs points au système de ceux d'Alexandrie. Comment se fait-il après cela qu'ils soient tous d'accord sur la croyance en Jésus-Christ? Certes il faudra convenir que le témoignage unanime de toute l'Église, depuis le commencement, ne peut s'expliquer qu'en disant que cette doctrine est une tradition apostolique. D'un autre côté, si l'idée que Jésus-Christ n'a été divinisé dans l'origine que par les effusions extraordinaires de la sensibilité, s'appliquait moins encore à l'Église primitive qu'aux apôtres eux-mêmes, Schleiermacher partirait d'une supposition qui rendrait absolument impossible

de s'entendre sur ce sujet. En attendant, qu'il y ait chez les Pères bien des choses vagues et peu claires, cela se comprend facilement, et je crois l'avoir expliqué d'une manière satisfaisante, en faisant une distinction entre la croyance intime et l'art d'exprimer bien nettement ce que l'on croit : à la vérité, la croyance a pour origine des idées ; mais ces idées ne peuvent pas être dans le commencement parfaitement développées. Les Pères partisans de la philosophie platonicienne se laissèrent, il est vrai, embarrasser de temps en temps par des influences étrangères ; mais le fond de la croyance en la divinité de Jésus-Christ se trouve avant eux, chez eux et à côté d'eux. Pour le moment, je ne veux pas même faire remarquer que je vois une contradiction à prétendre que la doctrine sabellienne se trouve dans l'Écriture, et à ajouter que dans l'origine Jésus-Christ n'a été divinisé que dans des épanchemens poétiques et oratoires.

Le Logos n'est point un attribut divin personnifié par les Pères ; ce n'est point une personnification de la sagesse divine. *Tous* les attributs de Dieu sont dans le Fils, ou, pour parler plus exactement, le Fils est l'image, égale en toutes choses, de la substance du Père. C'est pourquoi les Pères ne l'appellent pas seulement le Logos, mais l'αὐτοδικαιοσυνη, l'αὐτοσοφια, l'αὐτοζωη, la δυναμις του πα-

τρος; en un mot les Pères accordent au Fils de Dieu toutes les propriétés divines; il est l'image personnelle du Père, et non pas seulement l'intelligence ou la sagesse divine personnifiée. Cela se voit encore en ce que les Pères ne cessent de protester contre la personnification des attributs, comme saint Irénée quand il écrit contre les gnostiques. La raison qu'il en donne, c'est que Dieu ne se compose pas d'une réunion d'attributs, mais qu'il est toujours un en lui-même, toujours égal à lui-même, sans aucune différence, tout esprit (νους), toute sagesse, toute intelligence (λογος), toute puissance (*Adv. hær., l. II, c.* XIII). Bien des gens qui ne comprenaient pas mieux saint Irénée que la doctrine de l'Église sur la Trinité, ont conclu de ce passage qu'il n'admettait aucune différence de personnes; comme si Irénée avait dû dire que Dieu était un composé d'attributs parce que, selon lui, le Fils était une personne! Mais précisément parce que Dieu est un être simple en lui-même, ce qui a été de tout temps soutenu par les Pères de l'Église, ils ne pouvaient pas admettre la personnification d'un seul attribut: comme il est impossible d'imaginer un seul attribut indépendamment des autres, tous étant contenus dans chacun d'eux, le Fils ne pouvait pas être considéré comme la personnification de l'intelligence divine, mais comme une image complète de la

substance du Père. C'était le seul moyen de conserver la simplicité de Dieu. Athanase se sert des mêmes argumens pour combattre ceux qui ne voyaient en Jésus-Christ que l'intelligence divine non personnifiée (1). Mais pourquoi les Pères donnent-ils particulièrement au Fils le nom de Logos? En premier lieu parce que ce nom était traditionnel et conforme au langage de la Bible; ensuite ils n'entendaient pas exprimer par le terme de Logos l'intelligence divine seule ou même spécialement. On n'a qu'à se rappeler que, depuis saint Justin, les Pères avaient continué de dire que le Logos avait imprimé son image dans les hommes

(1) *Orat. IV. contr. Ar.*, c. IV. Εἰ δε φησαιεν ὡς ποιοτητα εἶναι ἐν τῳ πατρι την σοφιαν, ἢ αὐτοσοφιαν εἶναι· ἀκολουθησει τα ἐν τοις ἐμπροσθεν ἀτοπα εἰρημενα· ἐστι γαρ συνθετος — εἰς οὗτος υἱος, ὅς ἐστι λογος, σοφια, δυναμις, οὐ γαρ συνθετος ἐκ τουτων ὁ Θεος, ἀλλα γεννητικος. Ὥσπερ γαρ τα κτισματα λογῳ δημιουργει, οὕτως κατα φυσιν της ἰδιας οὐσιας ἐχει γεννημα τον λογον (*Cfr. Hilar. de Trinit.*, *l. VII*, c. XXVII). *Totum in eo (Deo) quod est, unum est : ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait : Ego sum et non demutor; non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. Hæc enim, quæ superius significata sunt, non ex partibus in eo sunt; sed totum hoc in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est. Vivens igitur Deus, et æterna naturæ viventis (sc. filii) potestas est. — Dehinc cum dicit, sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso; omnia viva sua ex vivente testatus est.*

(λογος σπερματικος). Par cette image du Logos, ils n'entendaient pas seulement l'intelligence de l'homme, mais sa nature spirituelle tout entière, la partie divine de son être. En conséquence, le mot de Logos n'exprimait pas chez eux un simple attribut de la divinité; loin de là, le Logos possède d'une manière infinie et éternelle tout ce qu'il imprime dans l'homme d'une manière finie. Telle est l'idée qu'ils se formaient du Logos. C'est pourquoi ils appelaient parfois Dieu lui-même Logos et non pas seulement le Fils, puisqu'il est un être purement spirituel (*Tat. c.* VI; *Iren. l. II, c.* XIII). Si la distinction entre le λογος προφορικος et le λογος ἐνδιαθετος qui se trouve chez quelques Pères, ne paraît pas d'accord avec ce que je viens de dire, il faut se rappeler que cette distinction n'était qu'une tentative pour expliquer *la croyance déjà existante* à la divinité du Rédempteur, et qu'il faut la comparer à tout ce qu'ils ont dit en outre sur le même sujet.

Il resterait encore à prouver que la théorie sabellienne se soit formée d'elle-même et sans aucun intérêt étranger. Elle a dû, au contraire, son origine à l'intérêt de la raison humaine, ainsi que l'on peut s'en convaincre par la plupart des argumens dont on s'est servi pour attaquer la doctrine de l'Église catholique sur la Trinité. Mais si la doctrine de l'Église satisfaisait réellement un intérêt

philosophique, c'est-à-dire l'intérêt de la raison, ce que je crois, mais dans un sens différent de celui de Schleiermacher, ce serait une recommandation de plus en sa faveur. Athanase déduit la théorie sabellienne du stoïcisme; nous verrons plus bas si c'est avec quelque apparence de raison. L'influence du judaïsme ne doit pas être oubliée non plus. Les Pères de l'Église ont de tout temps reproché aux sabelliens de judaïser, et avec justice sous bien des rapports; ils tiraient presque toutes leurs preuves de l'ancien Testament. En revanche, l'Église s'en est tenue simplement à la tradition, quelles que fussent les difficultés que présentât sa doctrine. Elle n'a jamais eu peur de rien, précisément parce que sa doctrine était de la tradition; et elle a triomphé, parce que sa tradition est divine, et que Dieu combattait par elle pour lui-même. Jamais elle n'a dû céder en rien à la raison humaine, tombée, finie. Il lui importait peu de savoir s'il était possible ou non de rendre compréhensible et de décrire la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit; sa mission d'ailleurs n'était pas de rendre ces mystères compréhensibles.

Je pense aussi que ce ne serait pas à tort que l'on pourrait disputer la précision, la clarté et la simplicité de la théorie sabellienne. Quelle peine extrême, que d'efforts et quelle dépense d'esprit

il a fallu faire pour rendre un peu compréhensible ce que Praxéas, Noetus, Beryllus et Sabellius voulaient réellement dire ! Combien souvent n'a-t-on pas été obligé d'accuser les Pères de l'Église tantôt d'ignorance, tantôt d'injustice et de ruse. Il semblerait pourtant qu'une doctrine qu'on vante pour sa simplicité dût être comprise par l'intelligence la plus médiocre. Et pourtant, sans parler de Tertullien et d'autres, si Athanase, cet esprit si pénétrant et si profond, ne l'a pas comprise, n'y a-t-il pas en cela quelque chose qui dément sa clarté ? Il me paraît par trop étrange que les Pères aient refusé, comme le prétend Schleiermacher, d'admettre la théorie sabellienne parce qu'elle leur paraissait trop singulière. Ce que Schleiermacher prend pour la véritable théorie sabellienne se trouve en effet chez Athanase ; mais il n'est pas certain que ce fût vraiment là l'opinion des sabelliens ; ils en avaient peut-être une toute différente ; car on pourrait trouver des preuves de l'un et de l'autre, tant dans leurs écrits que dans leurs conversations particulières. Athanase cite d'après cela différentes manières d'interpréter le sabellianisme et les réfute. Donc, s'il n'expose pas nettement la théorie sabellienne, ce n'est pas faute de pouvoir s'approprier les idées des autres. Il ne pouvait avoir aucun intérêt à cacher leurs véritables opinions, soit parce qu'il est impossible d'en imagi-

ner aucune, soit parce qu'il expose réellement le système que Schleiermacher regarde comme le vrai sabellianisme. Je serais bien plutôt porté à croire que les hérétiques sabelliens ne savaient pas exactement eux-mêmes ce qu'ils pensaient, et que c'est à cela qu'il faut attribuer l'obscurité qui règne dans leurs théories. Je doute très fort que Schleiermacher ait eu raison de donner au sabellianisme l'épithète de clair. Il faut pourtant convenir que le sabellianisme inventé par Schleiermacher est très clair et très simple, qu'il ait été ou non enseigné par Sabellius. Quant à moi je trouve qu'il a plus de rapport avec le sabellianisme du patriarche monophysite Damine. Je ne puis toutefois m'empêcher de remarquer que c'était une grande ruse de guerre de la part de Schleiermacher de ne comparer le sabellianisme qu'avec des expositions incomplètes de la doctrine de l'Église. Pourquoi ne l'a-t-il pas placé en regard de l'exposition et de la défense d'Athanase, comme le commencement de la dissertation devait le faire espérer?

Mais si l'on soutient que la doctrine catholique est transcendante parce qu'elle dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un par la substance et différens par les personnes, et qu'ils sont ce qu'ils sont, même indépendamment de la révélation dans le monde en général, et

dans le christianisme en particulier, cette remarque est juste. Quand on demande à un chrétien si Dieu est sage, juste et bon par lui-même, il n'hésitera certainement pas à répondre d'une manière affirmative à cette question, et de dire que, si Dieu se révèle ainsi, c'est précisément parce qu'il est ainsi, indépendamment de sa révélation; cette révélation ne devient même possible que parce qu'il l'est, et il ne se serait pas révélé ainsi s'il ne l'avait pas été par sa nature. A vrai dire, on n'aurait jamais dû mettre en doute si Dieu est réellement tel qu'il paraît dans sa révélation. Le premier point ne nous intéresse pas à la vérité par lui-même; mais il est pour nous d'une haute importance à cause du second : nous ne sommes pas parfaitement certains du second si le premier n'est pas. C'est dans ce sentiment que de tout temps les théologiens ont soutenu une transcendance dans notre connaissance de Dieu; et ce sentiment était juste, quoiqu'ils en aient poussé trop loin l'application. Il en est de même de la doctrine de la Trinité : Dieu s'étant révélé comme Père, Fils et Saint-Esprit, il l'est aussi, indépendamment de toute révélation; et nous ne pouvons pas être certains que Dieu soit tout cela pour nous, *comme le chrétien l'exige,* s'il ne l'est pas aussi par lui-même. Ce qui suit expliquera cela mieux encore.

Le rapport de l'arianisme au sabellianisme peut s'exprimer ainsi : d'après le premier, Dieu est séparé du monde ; d'après le second, Dieu et le monde sont confondus ensemble. Le catholicisme, au contraire, distingue Dieu du monde, tout en conservant une union intime entre Dieu et le monde. Que l'arianisme sépare Dieu du monde, c'est ce qu'il n'est plus nécessaire de prouver. Ayant trouvé dans la Bible que tout avait été créé par le Logos, il profita de ce dogme pour représenter le Fils comme un être intermédiaire entre Dieu et le monde. Il me reste à démontrer l'exactitude de ce que je viens de dire au sujet du sabellianisme.

Le sabellianisme n'est d'aucune manière en état d'expliquer ce dogme biblique de la création de toutes choses du Père par le Fils : car il aurait fallu pour cela que le Fils agît avant qu'il existât. En effet, d'après le sabellianisme, le Fils n'est autre chose que la divinité rédemptrice, une circonscription particulière de la substance divine qui s'est faite homme en Jésus-Christ, une manière particulière de se révéler ; et le Saint-Esprit est la divinité dans l'Eglise. Mais un grand nombre de passages de l'Ecriture prouvent que la création de toutes choses du Père par le Fils est un dogme biblique ; on le voit dans *I Cor.* 8, 6, — *Col.* 1, 15-17, — *Hebr.* 1, 1-2, où le Fils est particulière-

ment nommé comme celui par qui Dieu a créé le monde (τους αἰωνας). Cette opposition du Père et du Fils, en vertu de laquelle le premier aurait tout créé par le second, est donc un dogme biblique; et le Fils n'est pas seulement la divinité rédemptrice, mais encore celle qui a créé avec le Père. C'est là l'argument que les Pères ont toujours fait valoir contre la théorie sabellienne, et il est en effet impossible d'y répondre. Aussi Schleiermacher n'a-t-il pas même essayé de résoudre la difficulté qu'il présente pour le sabellianisme. Il dit, à la vérité, pour combattre la personnalité du Logos, que le προς de saint Jean (1, 1) équivaut à l'אל hébreu, qui signifie aussi ἐν, et que dans le passage « και θεος ἠν ὁ λογος, » il est simplement dit que le Logos est Dieu, tandis que θεος dans ce passage a précisément la même signification que θεος dans le προς τον θεον, sans que l'absence de l'article devant θεος puisse être alléguée, comme l'a fait Origène, en sorte que le sens serait que le Logos est simplement la divinité. Cela pourrait être vrai si l'on ne considérait que la construction grammaticale, quoiqu'il soit certainement digne d'observation que, dans d'autres endroits encore, comme dans le 1[er] verset du 5[e] chapitre de son Evangile, et dans le 2[e] verset du 1[er] chapitre de sa première épître, saint Jean ne se sert pas non plus du mot ἐν, mais de προς

et de παρα exactement dans le même cas. Mais toute l'exposition de saint Jean doit étonner, du moment où l'on explique ce passage de la même manière que Schleiermacher. Pourquoi donc cette substance étendue de saint Jean? Pourquoi ce mot de Logos? Pourquoi répète-t-il dans le second verset que ce Logos était au commencement avec Dieu, ce qui serait une chose toute naturelle, s'il était la divinité seule et toute simple? Qui songerait à dire que Dieu était avec lui-même (ou dans lui-même), et le répèterait encore, afin que personne ne pût avoir une autre idée? Tout cela s'explique, au contraire, le plus naturellement du monde, si le Logos est personnellement différent de Dieu (le Père). Saint Jean voulait donc montrer, qu'indépendamment de cette différence, il était intimement uni à Dieu; qu'il était Dieu lui-même. C'est là ce qu'il cherchait à inculquer aux chrétiens, et c'est pour cela qu'il répète : « Il était au commencement avec Dieu. » Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que dans le troisième verset il est dit : « *Par lui* tout a été créé. » Maintenant comparons ce qui est dit dans la seconde épître aux Corinthiens, dans l'épître aux Colossiens, et dans l'épître aux Hébreux, que, par le Logos ou Fils (car pour le moment je regarde ces deux noms comme synonymes), le Père a tout créé; nous ne pourrons pas

nous dispenser de reconnaître une différence entre le θεος du προς τον θεον, et le même mot dans la phrase θεος ἠν ὁ λογος. Dans le premier et le troisième verset, on décrit donc la dignité de celui de qui il est dit plus tard qu'il s'est fait homme ; il est Dieu, celui par qui Dieu le Père a tout fait.

Celui qui était au commencement avec Dieu et qui était Dieu, par qui le monde a été créé, est représenté ensuite comme celui qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde, et qui *par conséquent s'était certainement déjà révélé*, avant qu'il eût paru dans la chair pour la rédemption. Par conséquent, celui qui s'est révélé dans la chair (v. 14) n'est pas seulement la divinité rédemptrice, mais, de même que tout avait été créé du Père par lui, le Père a encore racheté tout par lui. A la vérité Sabellius peut dire qu'il admet aussi une divinité dans le Rédempteur et dans le Créateur du monde, et que, par conséquent, celui-ci est aussi celui-là ; mais, mettant de côté ce qui a été dit jusqu'à présent, Sabellius admet, il est vrai, la même divinité, mais il soutient que cette divinité s'est révélée d'une manière différente comme Créateur et comme Rédempteur. Cela est on ne saurait plus contraire à la Bible ; car si Sabellius se forme une idée tant soit peu claire du Logos, il doit reconnaître en lui la divinité

qui se révèle : or le Logos, cette divinité qui se révèle dans la création, est en même temps la divinité rédemptrice; car le Logos s'est fait chair. Saint Jean dit : *Le même* par qui le monde a été créé, a plus tard racheté les hommes, c'est-à-dire qu'il était la même divinité qui se *révélait*; non seulement la divinité a été la même dans la création et dans la rédemption, mais encore la *révélation* de cette divinité dans le christianisme a été la même qu'au commencement. D'après Sabellius, au contraire, la divinité était la même, mais sa révélation était différente. .

Si, dans l'ancien Testament, et même, selon quelques Pères de l'Eglise, parmi tous les peuples , il y a eu, avant le christianisme, quelques individus qui ont eu la véritable connaissance de Dieu, quoique personne ne connaisse Dieu que le Fils et ceux à qui le Fils veut le révéler, cela est parfaitement d'accord avec la croyance de l'Eglise, d'après laquelle, dès le commencement, le Père agissait par le Fils, avec le Saint-Esprit. Mais, d'après le sabellianisme, comment ces individus reçurent-ils leur connaissance de Dieu? Il ne peut pas dire que c'est le Fils qui la leur a communiquée, puisque le Fils, d'après lui, n'a commencé à exister que dans Jésus-Christ. Saint Paul dit qu'Abraham était justifié devant Dieu par la foi, et que tous ceux qui croient sont enfans

d'Abraham par la foi, s'ils ne le sont pas par la chair. Il y a eu des hommes justes et saints avant le christianisme. Or la justice et la sainteté sont toujours égales à elles-mêmes dans le christianisme et avant le christianisme; et certes, on ne soutiendra pas qu'il s'y trouve une différence réelle, bien que le moindre fidèle soit plus grand que le plus grand prophète. Or donc, ceux qui furent saints et justes, par qui le devinrent-ils, si ce n'est par le Fils et le Saint-Esprit? Car cela est absolument impossible de toute autre façon. Mais comment un sabellien expliquera-t-il cela simplement et sans subtilité, puisque, d'après lui, le Fils et le Saint-Esprit, et avec eux aussi la véritable spiritualité des hommes, sont des révélations ultérieures de Dieu? Et, quoi que l'on en puisse dire, l'inspiration dans l'ancien Testament et les prophéties sont des œuvres du même Saint-Esprit qui a agi aussi dans le nouveau Testament. On ne fait jamais de différence quand on parle du Saint-Esprit, soit qu'il s'agisse de l'ancienne ou de la nouvelle alliance. Il s'appelle partout le Saint-Esprit. Dans les Actes des Apôtres (4, 16; 28, 25; *II. Ep. S. Pierre,* 1, 21; *I. Ep. S. Pierre,* 1, 11) l'Esprit qui, dans les prophéties, annonçait Jésus est nommément désigné comme l'Esprit de Jésus-Christ. (En conséquence, Origène déjà place le dogme

de l'identité du Saint-Esprit qui agit dans l'Eglise et dans les prophéties au nombre de ceux que toute l'Eglise catholique reconnaît (*De princip.*, *l. I*, *præf.*). Le symbole de Constantinople et plusieurs autres disent, en parlant du Saint-Esprit du nouveau Testament : « celui qui a parlé par les prophètes. ») Donc le Saint-Esprit n'a pas commencé avec le nouveau Testament. Le pouvoir de faire des miracles est généralement attribué au Saint-Esprit; et dans l'ancien Testament, les miracles n'ont pas manqué. Le Saint-Esprit qui annonce Jésus-Christ par des prophéties, qui fait naître le désir de sa venue, agit aussi continuellement pendant l'apparition du Fils de Dieu dans la chair; il est reçu par lui; il paraît à son baptême; le Fils le souffle aux apôtres : comment, d'après cela, le Saint-Esprit peut-il être simplement l'union de la divinité avec l'Eglise chrétienne?

Le Fils et le Saint-Esprit (du nouveau Testament) n'agissaient donc pas, d'après Sabellius, lors de la création, ni en général avant la rédemption; d'après la doctrine de l'Eglise, au contraire, ils agissaient. Tout dépend de cela. Car si le Fils et le Saint-Esprit n'ont pas moins agi que le Père, il faut que l'homme ait été dès le commencement en communication avec le Fils et le Saint-Esprit; il était enfant de Dieu par sa communication avec

le vrai Fils de Dieu, et il était saint dans le Saint-Esprit. (En me servant du mot « sainteté » par rapport au premier homme, j'entends la bonté et la communication avec Dieu qu'il possédait sans le savoir.) Mais, d'après le sabellianisme, l'homme ne pouvait pas être enfant de Dieu; il ne pouvait pas, dans le sens propre, dans le sens d'Irénée, être intelligent et saint, puisque le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des révélations ultérieures de Dieu. Le péché est donc, d'après le sabellianisme, un phénomène nécessaire fondé sur la loi de la création, placé dans la substance de l'homme, attendu que Dieu ne s'était révélé que comme créateur, mais non pas dans des opérations qui auraient pu mettre l'homme en état de se défendre contre le péché. Aussi, d'après le système de Sabellius, n'est-il guère possible de parler du *péché* et de la *nature du péché* dans leur véritable sens, sous quelque rapport que ce soit. L'homme n'était-il donc pas nécessairement enchaîné à la créature, puisque, dans le commencement, Dieu ne s'était révélé que par la formation de la créature? Et comment pourrions-nous après cela nous étonner que la créature ait été déifiée? Personne ne connaît le Père que le Fils, et ceux à qui le Fils l'a révélé; mais le Fils ne s'était pas révélé : comment donc le Père pouvait-il être connu? D'après le sabellianisme, le

polythéisme est donc aussi un phénomène absolument nécessaire dans l'histoire.

Le même résultat, ou même un plus frappant encore, se présente à nous d'un autre côté. Le Saint-Esprit est, d'après la doctrine de Sabellius, l'esprit de l'ensemble (de tous les fidèles). « L'esprit n'est que dans l'ensemble ; car l'esprit étant la divinité même, s'il se trouvait comme tel dans chaque chrétien individuellement, il faudrait que chaque chrétien devînt un Christ. » C'est ainsi que s'exprime Schleiermacher dans le sens du sabellianisme et pour l'expliquer (p. 381). L'esprit est donc à l'Eglise comme la divinité en Jésus-Christ l'est à son humanité. A la vérité, de cette façon, chaque chrétien, pris individuellement, n'est pas Dieu ; mais il est difficile de comprendre comment on ne peut pas dire que l'Eglise tout entière est Dieu, et comment on lui refuserait les honneurs divins. Car nous adorons Jésus-Christ tout entier, précisément parce que la divinité est inséparable de l'humanité, et que toutes deux réunies forment une vie personnelle. Sabellius doit donc en faire autant de l'Eglise. Mais il faut aussi en dire autant de l'univers tout entier qui est placé, à l'égard du Père, dans le même rapport où l'humanité en Jésus-Christ l'est à sa divinité, l'Eglise au Saint-Esprit. « La personne du Rédempteur n'existait pas auparavant, de sorte

que ce n'est qu'après que la divinité s'est unie à elle, ou, en d'autres mots, la personne n'a existé que quand l'union a eu lieu ; de même aussi l'Église n'existait pas, et la divinité s'est unie plus tard avec elle ; ou, en d'autres mots encore, la naissance de l'Église et le changement de Dieu en Esprit sont identiques. En conséquence, toutes les incarnations de la divinité, même la seconde et la troisième, sont créatrices ; combien plus la première doit-elle l'avoir été ; en sorte que la création du monde doit avoir eu lieu au même moment où Dieu est devenu père (p. 382). » Il s'ensuit que l'univers n'est pas seulement le corps de la divinité, mais Dieu lui-même, ainsi que le Christ tout entier ; et l'Église aussi, à sa manière, est le corps de la divinité, est Dieu. Or donc, de même, comme nous l'avons dit, qu'à cause de l'union personnelle de l'humanité avec la divinité dans Jésus-Christ, celle-ci, c'est-à-dire Jésus-Christ tout entier, reçoit des honneurs divins (doctrine qui, à la vérité, dans le système sabellien, a une tout autre signification), il était indispensable, qu'avant le christianisme, l'univers tout entier fût adoré. Il est même difficile de concevoir pourquoi, dans le christianisme, nous cesserions cette adoration, puisque le monde se trouve confondu avec Dieu le Père.

A la vérité, on ne peut pas dire encore que

chaque partie de l'univers soit Dieu, non plus que chaque membre de l'Eglise, mais l'univers l'est pourtant. « Toutes les forces vivantes du monde sont au Père (*d'après le sabellianisme*) dans le même rapport que lès dons de la grâce dans l'Eglise le sont à l'esprit (p. 386). » Mais qu'est-ce qu'un don de la grâce? « C'est l'union de l'esprit du tout (du St.-Esprit) avec les facultés spirituelles des fidèles (p. 382). » Or l'esprit du tout est la divinité même. Que faudra-t-il donc que nous disions que sont toutes les forces vivantes dans le monde? Toutes les forces vivantes en nous-mêmes? D'après cela, la grossière idolâtrie des anciens se serait seulement spiritualisée dans le christianisme; il se serait idéalisé, en sorte que nous n'adressons pas nos prières à l'Esprit qui vivifie, qui pénètre tout, mais à tout ce qui vit, à notre esprit lui-même, et en général aux forces vivant en nous. A la vérité, de cette manière, nous n'avons pas de théologie transcendante; mais il est au moins fort douteux, à mon avis, que cette théologie non transcendante ne soit pas malgré cela fausse. Et c'est pour cela que j'ai dit que, d'après le sabellianisme, Dieu et le monde sont confondus.

D'après la doctrine sabellienne de la Trinité, l'homme n'est pas tombé. Avait-il jamais, avant le christianisme, contemplé le Père dans

le Fils ; avait-il été sanctifié dans le Saint-Esprit, de façon à se trouver déchu par le péché de son état de sainteté ? Il n'a donc point été racheté d'une chute *faite librement*; le christianisme n'est point la rédemption, et l'homme n'est point *régénéré* en lui. La divinité se révèle au contraire d'une façon qui n'a jamais eu lieu auparavant. Le christianisme est une nouvelle évolution de la divinité, par laquelle la création, auparavant imparfaite, se trouve pour ainsi dire complétée, la divinité s'épanchant en elle dans toute sa plénitude. On ne conçoit pas ce qui a pu empêcher la divinité de se communiquer entièrement plus tôt ; et rien ne nous assure qu'il n'y aura pas encore une évolution de la divinité, ou même plusieurs ; car si c'est l'usage de la divinité de se développer ainsi peu à peu, et que le motif qui l'a fait agir dans le christianisme, après avoir créé le monde, se trouve placé *seulement* en elle et non pas dans l'homme, il n'est réellement pas certain que nous n'aurons pas le bonheur de voir encore une évolution qui nous élèvera encore plus haut; et ce que Schleiermacher reproche à la doctrine catholique de la Trinité tombe de tout son poids sur celle de Sabellius. Schleiermacher dit, en parlant pour Sabellius, que, dans la doctrine catholique de la Trinité, il n'y a pas de raison pour qu'il n'y ait pas plus de trois personnes dans la divinité,

et qu'il est fort possible que plusieurs opérations du même genre aient lieu, tandis que, d'après les sabelliens, cela est impossible, attendu que l'intérêt religieux des chrétiens n'en exigeait pas davantage. Mais c'est au contraire d'après la doctrine catholique qu'un plus grand nombre de processions est impossible, puisque les trois personnes composent par elles-mêmes la divinité. Mais si nous partons du principe de l'intérêt religieux, et si c'est par lui que nous voulons fixer le nombre des révélations divines, je dis qu'il nous est tout aussi impossible de dire aujourd'hui si dans l'avenir il y aura ou non encore quelques révélations, qu'il l'était avant le christianisme de savoir, qu'indépendamment de celle de la création, le genre humain obtiendrait encore la révélation rédemptrice et formatrice de l'Eglise.

Le passage de saint Jean (3, 16) : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croiraient en lui ne fussent point perdus, mais obtinssent la vie éternelle, » n'a, pour ainsi dire, point de sens dans le système sabellien. Je ne veux pas dire qu'il n'en a point, parce que, si le Père a envoyé son Fils dans le monde, il fallait pour cela que celui-ci fût déjà son Fils, comme le disaient les Pères, avant d'être envoyé dans le monde, puisqu'il y avait été envoyé comme Fils; mais je n'y trouve point de

sens, parce que cet amour du Père n'est si grand que parce qu'il nous a aimés, nous qui étions pécheurs, et qui ne l'avions point aimé, et qui l'avions abandonné par le péché. Mais si la situation des hommes avant Jésus-Christ était une situation inévitable, et elle devait l'être si le Fils et le Saint-Esprit n'avaient point encore agi, comment est-ce l'amour de Dieu, la miséricorde de Dieu qui nous délivre d'une situation dans laquelle nous ne nous sommes pas mis nous-mêmes, mais dans laquelle nous avons été placés sans qu'il y ait de notre faute? D'après la théorie sabellienne, toute la période qui a précédé Jésus-Christ se présente sous un tout autre aspect que dans la croyance catholique, et par conséquent dans le christianisme lui-même. La rédemption et la sanctification en Jésus-Christ et le Saint-Esprit est, selon celui-ci, le *rétablissement de l'état primitif*, le retour au commencement. De là les expressions de régénération, de nouvelle création, de nouvel homme. C'est parce que, dans l'origine, l'homme était ce qu'il doit redevenir par le christianisme, le Père ayant agi dès l'origine dans le Fils avec le Saint-Esprit. D'après le sabellianisme, l'homme est, à la vérité, placé par le christianisme plus haut qu'il n'était auparavant; mais ce n'est point un rétablissement, puisque d'après lui nous n'étions point au commencement

ce que nous devons redevenir par le christianisme. En un mot, le christianisme est un des degrés du développement naturel du genre humain; et ce développement se trouvant placé dans une liaison intime avec les évolutions de la divinité, il devient extrêmement difficile de séparer le Père de la création, le Rédempteur de ceux qu'il a rachetés, le Saint-Esprit de l'Eglise; la première évolution de la divinité est le monde, la seconde la rédemption, si l'on peut parler ainsi, et la troisième l'Eglise. Indépendamment de ces évolutions, on ne peut rien dire de la divinité comme être simple, qui n'est ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. C'est là ce que saint Grégoire de Nazianze paraît avoir entrevu quand il dit que, lorsque les sabelliens ramènent tout à une seule personne, ils anéantissent toutes les personnes (1); il les accuse en conséquence d'athéisme, comme les ariens de polythéisme. En ne disant d'aucun des trois qu'il est une personne, mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étant, selon eux, que des révélations, des manifestations, des développemens de la Monade, que l'on ne connaît point, puisqu'elle ne se révèle que comme Père, Fils et Saint-Es-

(1) *Orat. I.* Και μηδε προς την Σαβελλιου ἀθειαν ἐκ της καινης ταυτης ἀναλυσεως, ἡ συνθεσεως ὑπαχθηναι, μη μαλλον ἑν παντα, ἡ μηδεν ἑκαστον ειναι.

prit, et non point comme Monade, toute l'idée que le chrétien se fait de Dieu disparaît. Ce sont là, selon moi, les motifs véritables et fondamentaux pour lesquels l'Eglise n'a jamais pu adopter le sabellianisme, et ne l'adoptera jamais : d'après lui, Dieu et le monde sont confondus. Ce n'est pas par des passages isolés, mais par l'esprit général de l'Evangile qu'il est réfuté. Il me paraît d'après cela fort douteux que le sabellianisme satisfasse l'intérêt de la piété chrétienne autant que la doctrine de la Trinité selon l'Eglise. Il ne suffit pas de dire que la divinité s'est révélée dans Jésus-Christ; le chrétien veut que Dieu se soit révélé en personne : or, ce Dieu personnel ne se retrouve que dans la doctrine catholique sur la Trinité.

Mais comparons la doctrine catholique de la Trinité avec celle de Sabellius sous quelques autres points encore. Elle est opposée à l'arianisme, en ce qu'elle croit au Fils comme au vrai Dieu; et ce Fils étant en même temps le Créateur et nous unissant au Père, le monde se trouve placé par là dans une communication intime avec Dieu. Les Pères de l'Eglise enseignent, sans aucune restriction, que l'union la plus intime a lieu entre la divinité et les hommes rachetés; dans le Saint-Esprit qui est communiqué, le Père et le Fils se trouvent compris, à cause de leur inséparable

unité. Par ce moyen, les hommes rachetés vivent véritablement en Dieu : Dieu est infiniment près de nous; il est en nous; nous crions dans l'Esprit du Fils : Abba, mon Père. Nous ne savons pas ce que nous devons demander; mais, comme dit saint Paul, l'esprit crie en nous par des soupirs ineffables. Quelle union avec Dieu pourrait être plus intime, plus satisfaisante, plus consolante? Mais Dieu n'est pourtant pas pour cela nous. Il nous a *créés*, nous et le monde entier; le Fils, et c'est là un des principaux argumens employés par Athanase, le Fils, par qui le Père a tout créé, est différent du tout; il est d'une *substance différente;* le Saint-Esprit l'est aussi. Si plusieurs Pères de l'Eglise ont dit qu'il était en nous en substance, cela signifie seulement que *lui-même* agit en nous, *que nous l'accueillons librement, et que, avec la même liberté, nous pouvons le chasser de nouveau par le péché;* il est donc différent de nous, quoique tout ce qu'il y a de bon en nous vienne de lui, par lui et en lui. Il en est de même du Fils, quoique Athanase et, d'après lui, plusieurs autres Pères de l'Eglise le considèrent, après qu'il est devenu notre Rédempteur, comme l'unité de tous les fidèles; car il est à tel point différent de nous qui avons été divinisés en lui, que même l'humanité qu'il a prise, et avec laquelle il s'est uni pour en former une personne,

n'est pas devenue de la même substance que lui, ne s'est pas confondue avec lui, mais en est restée toujours différente. Cette doctrine n'aurait jamais pu se développer en prenant pour point de départ la doctrine sabellienne de la Trinité. Le Père était Père avant de créer le monde; le Fils était Fils avant de devenir homme, et l'Esprit était Esprit avant que l'Eglise existât. Dieu est en lui-même Père, Fils et Saint-Esprit; il ne l'est pas seulement devenu avec le monde, avec l'incarnation, avec l'Eglise. Or, ce qu'il est ainsi en lui-même, il l'est éternellement et immuablement, et cela précisément parce qu'il l'est en lui-même. Ainsi Dieu est à la fois hors du monde et dans le monde; il est toujours différent de chaque individu et de l'ensemble, et pourtant il n'en est point séparé. Mais si l'on abandonne cette existence en lui-même, si l'on prétend que Dieu n'est devenu père qu'avec le monde, comment sera-t-il possible de distinguer Dieu et le monde l'un de l'autre?

Si, de tout temps, les catholiques se sont formé une si haute idée de l'Eglise, c'est parce qu'elle est la maison de Dieu, remplie du Saint-Esprit, la fondation du Fils qui reste auprès d'elle et en elle jusqu'à la fin du monde. Mais jamais elle ne s'est égarée dans son adoration aussi loin qu'elle aurait dû le faire, si elle avait adopté

la théorie sabellienne. Nous reconnaîtrons toujours, et nous ne pourrions cesser de le reconnaître, que si l'Eglise elle-même cessait, que l'esprit de l'ensemble, son esprit de corps, son esprit d'union, et tout ce qu'elle possède de vérité et de gloire, sont les effets de l'opération du Saint-Esprit en elle ; mais jamais nous ne dirons que l'esprit de l'ensemble est le Saint-Esprit, la divinité même. D'un autre côté, l'Eglise n'est jamais tombée dans la contradiction étrange de prendre à la vérité le Saint-Esprit pour l'esprit de corps ou le sentiment d'union, comme on s'exprime assez souvent aujourd'hui dans un langage sabellien, et en même temps de faire que cet esprit de corps se détruise lui-même, en mettant dans la bouche d'un membre de l'Eglise des choses contraires au sentiment commun et invariable des fidèles, et de considérer ce sentiment comme s'il n'avait jamais existé. Jamais le sentiment de l'union, qui a pourtant toujours existé dans l'Eglise avec le Saint-Esprit, n'a prétendu qu'il était lui-même le Saint-Esprit. Le sentiment de l'union ne se dissout-il pas, et ne se détruit-il pas de lui-même en voulant s'affermir?

L'Eglise étant, d'après le sabellianisme, complètement Dieu, puisque les forces générales et vivantes, lesquelles, comme toutes les forces de la nature, ont la même relation au Père que les

grâces ont à l'esprit, se trouvent aussi dans les fidèles, on aurait certes de la peine à se figurer le fanatisme qui se serait emparé de l'Eglise, si elle avait adopté la doctrine sabellienne sur la Trinité; l'Eglise aurait été la troisième personne dans la divinité, comme le Créateur était la première et Jésus-Christ la seconde. La formule : « Celui qui désobéit à l'Eglise désobéit à Dieu, » aurait acquis un tout autre sens. Dans l'Eglise catholique, elle signifie que l'on désobéit indirectement à Dieu, parce que l'Eglise est l'organe de Dieu; mais, d'après la théorie sabellienne, elle ne pourrait signifier autre chose, sinon que l'on se met immédiatement en opposition avec Dieu, puisque l'Eglise elle-même est Dieu. Quel système hérétique aurait-on pu voir se former? D'après la doctrine arienne de la Trinité, il ne se serait pas formé d'Eglise du tout, parce qu'elle n'aurait pu se former que d'une façon purement morale, par de simples enseignemens, d'où rien de vivant ne peut sortir; d'après la doctrine sabellienne, elle se serait détruite elle-même par excès de fureur. Je dois passer sous silence les autres comparaisons, parce qu'elles ne seraient pas ici à leur place, et qu'il est déjà assez évident combien le dogme de la Trinité est décisif. Mais il y a pourtant un point qu'il ne m'est pas permis de négliger; comment serait-il possible de ne pas

avouer l'infaillibilité de l'Eglise? Qui pourrait ne point reconnaître que Jésus-Christ est vraiment en elle? Comment des forces humaines seules auraient-elles pu éviter l'arianisme si spécieux, et le sabellianisme qui ne cessait de soutenir qu'il honorait Jésus-Christ plus que l'Eglise, protestation à laquelle les fidèles ne pouvaient manquer d'être sensibles; comment ces forces auraient-elles été en état de maintenir si pure la vérité évangélique, et si exempt d'inquiétude l'intérêt des chrétiens?

Après cette digression dans laquelle j'ai essayé de réfuter en peu de mots, et dans l'esprit des Pères de l'Eglise, les objections que Schleiermacher, d'une manière plus vague que positive, et tout-à-fait dans l'esprit de Sabellius, a élevées contre la doctrine catholique de Dieu et de la Trinité, je reviens à Athanase, et je vais développer sa réfutation du sabellianisme. Athanase n'était pas bien certain si Sabellius croyait que le Père était la Monade divine qui plus tard s'était aussi révélée comme Fils et comme Saint-Esprit, ou bien s'il y avait une Monade au-dessus de tous les trois qui s'était révélée comme Père, Fils et Saint-Esprit. Mais, dans un cas comme dans l'autre, dit-il, on adoptait une passion de Dieu (un développement de Dieu) dans le temps; et par conséquent, Dieu lui-même était soumis au temps.

L'expression dont les sabelliens avaient coutume de se servir quand ils voulaient dire que la divinité était devenue Père, Fils, etc., consistait à dire qu'elle s'était élargie, étendue (πλατυνεσθαι, ἐκτεινεσθαι) (1). Athanase répond que, dans ce cas, il faut que la divinité soit devenue plus tard quelque chose qu'elle n'était pas auparavant. Naguère resserrée, elle devint ensuite plus large (2), c'est-à-dire qu'un développement successif de la divinité eut lieu. Athanase n'aura sans doute pas pensé que les sabelliens crussent que la divinité avait reçu quelque accroissement en devenant Fils et Saint-Esprit, ou, pour parler comme lui, qu'elle était devenue plus large, mais qu'elle s'était en quelque façon *mûrie* en elle-même, afin de produire au jour les évolutions qui devaient alors avoir lieu. C'est là, en effet, une pensée dont il est difficile de se défendre quand on examine leur

(1) Plusieurs catholiques employaient, à la vérité, aussi ces formules, mais dans un autre sens. Nous voyons par Athanase (*Orat. IV. cont. Ar.*, c. XIII) que c'était la manière habituelle de s'exprimer des sabelliens.

(2) *L. I.* Πρωτον μεν πλατυνθεισα ἡ μονας, παθος ὑπεμεινε, και γεγονεν ὅπερ οὐκ ἠν · ἐκπλατονθη γαρ, οὐκ οὐσα πλατεια · ταυτα δε καταψευδομενος ἀν τις εἰποι του Θεου σωμα, και παθητον αὐτον εἰσαγων · τι γαρ ἐστι πλατυνεσθαι, η παθος του πλατυνομενου; ἡ τι ἐστι πλατυνομενον, ἠ το προτερον μη τοιουτον, ἀλλα στενον τυγχανον · ταυτον γαρ ἐστι χρονῳ μονον διαφερον ἑαυτου.

système, et c'est là aussi sans doute ce qu'Athanase voulait dire quand il reprochait à la divinité sabellienne de « s'étendre dans le temps. » Si, d'après la théorie sabellienne, nous pouvions, d'une manière le moins du monde satisfaisante, distinguer le monde de Dieu, nous pourrions aussi séparer les variations de l'humanité et ses développemens des développemens de la divinité; mais, comme il est absolument impossible de les distinguer l'un de l'autre, nous sommes également forcés de considérer les évolutions de l'humanité comme des évolutions de la substance divine; et ce sont bien là des changemens. La divinité se développe dans le temps; elle devient finie et passible.

La preuve qu'Athanase a entendu son objection de la façon que je viens de l'expliquer, ressort encore des autres difficultés qu'il oppose au sabellianisme, comme, par exemple, que si le monde était provenu du fait que Dieu était devenu père, il pouvait aussi cesser et être de nouveau englouti par la divinité; ou, pour m'exprimer plus exactement, Athanase ne disait point que, d'après le système sabellien, le monde était provenu de ce que Dieu était devenu père, mais il adoptait l'autre point de vue sous lequel le système sabellien pouvait se présenter, savoir, que Dieu serait une Monade, et que le Logos impersonnel aurait

été le créateur. A quoi donc il répondait que, si le monde avait commencé à l'apparition de ce Logos (impersonnel), il devait naturellement cesser quand le Logos rentrait dans le sein de son Père. « Si nous sommes venus à sa venue (ἐν τῳ γενεσθαι αὐτον), et si la création existe par sa venue; si après cela il retourne pour redevenir ce qu'il était auparavant, dès lors ce qui a été engendré ne sera plus engendré. Car si sa sortie du Père est la génération, sa rentrée dans le Père est la cessation de la génération. Quand il est rentré en Dieu, l'activité de Dieu cesse; si l'activité de Dieu cesse, les choses rentrent dans l'état où elles étaient avant que Dieu commençât à agir au dehors, c'est-à-dire dans le repos et dans l'absence de la création. La création cessera : car puisque la sortie du Logos lui a donné l'existence, elle ne sera plus quand le Logos retournera. Mais pourquoi la création a-t-elle eu lieu si elle doit cesser? Ou, pour mieux dire, pourquoi Dieu a-t-il agi au dehors, s'il se retire de nouveau en dedans? Pourquoi a-t-il fait sortir de lui le Logos, s'il le rappelle de nouveau en lui? Pourquoi a-t-il engendré celui dont la génération devait cesser? Mais ce qui aura lieu alors est incertain. Ou bien Dieu n'agira plus jamais au dehors, ou bien il fera une autre création. Car ce ne sera plus la même, sans quoi il l'aurait laissé sub-

sister. Ce sera donc une autre; et puis après celle-là, il se retirera encore en lui-même, et en fera une autre encore, et ainsi à l'infini. » (*Orat. IV*, c. XII.)

Or, dit-il, c'est là la doctrine (panthéistique) du stoïcien; car d'après eux tantôt Dieu s'étend et alors la création se fait, tantôt il se retire de nouveau et alors elle disparaît (1). Puis encore: « Si Dieu s'est étendu à cause de la création, si tant qu'il était une Monade il n'a point existé de création, et qu'après la consommation des choses il redevienne Monade, en rentrant en lui-même, alors la création sera dissoute (*c.* XIV) (2). » Sabellius n'aurait peut-être pas avoué ces conclusions; ou bien peut-être les avouait-il et avait-il réellement le système panthéistique. En effet, dans

(1) *Orat. IV*, *c.* XIII Τουτο δε ἰσως ἀπο των Στωικων ὑπελαβε, διαβεβαιουμενων συστελλεσθαι, και παλιν ἐκτεινεσθαι τον Θεον μετα της κτισεως, και ἀπειρως παυεσθαι. **Le savant bénédictin Montfaucon cite le passage suivant de Diogène-Laërce:** Λεγουσι τον κοσμον τριχως· αὐτον τε τον Θεον, τον της ἁπασης οὐσιας ἰδιοποιον, ὃς δη ἀφθαρτος ἐστι και ἀγεννητος, δημιουργος ὢν της διακοσμησεως, κατα χρονων ποιας περιοδους, ἀναλισκων εἰς ἑαυτον ἁπασαν οὐσιαν, και παλιν ἐξ ἑαυτου γεννων.

(2) Εἰ γαρ δια την κτισιν ἐπλατυνθη, ἑως και μονας ἠν, οὐκ ἠν ἡ κτισις, παλιν δε ἐσται μετα την συντελειαν μονας ἀπο πλατυσμου· ἀναιρεθησεται και ἡ κτισις· ὡσπερ γαρ δια το κτισαι ἐπλατυνθη· οὑτως παυομενου του πλατυσμου, παυσεται και ἡ κτισις.

le chapitre XII, il y a des expressions qui feraient croire que les sabelliens supposaient réellement que le Logos rentrerait dans le Père; or, comme la création du monde s'est faite quand le Logos est sorti du Père et que la cessation du monde est nécessairement inséparable de sa rentrée, il paraît qu'une partie du moins des sabelliens étaient assez portés à cette manière de voir. Il s'agit seulement de savoir, s'il aurait été possible à Sabellius d'éviter cette conclusion en restant conséquent. Voici quelles sont les conclusions d'Athanase. En supposant la Monade placée au-dessus du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il n'appartient pas à son essence d'être Père, Fils et Saint-Esprit; mais par elle-même elle n'est aucun des trois. La paternité de la Monade et la création du monde se confondent; Dieu est devenu monde dans le Père; or, puisque la Monade est devenue Père et que tout ce qui devient autre chose qu'il n'était est dans un état incertain; que ce n'est pas son existence; que, de même qu'il est devenu une chose, il peut aussi cesser de l'être, la Monade peut aussi cesser d'être Père, puisque l'état de père n'est pas l'existence naturelle de Dieu; et par la même raison la création qui est la même chose que la paternité de Dieu, peut retomber dans le néant. La paternité n'est point de l'essence de Dieu; car, par essence, il n'est que Monade. Etre devenu Père peut donc

n'être qu'une expression passagère de Dieu ; quand cette expression cesserait, Dieu n'en serait pas moins ce qu'il est : une Monade. Mais si l'on disait que le Père est éternel ; c'est-à-dire, si l'on ne parlait d'une Monade que comme d'une supposition nécessaire pour maintenir l'unité dans les trois, alors la création serait aussi éternelle et elle serait non-seulement éternelle, mais nécessaire et se confondrait avec Dieu, le Père et le monde étant la même chose. Or, comme il est malgré cela question dans l'écriture d'une συντελεια του κοσμου, d'un perfectionnement des choses, et que le Père, qui est la même chose que Dieu devenu le monde, est éternel, qu'est-ce que cette συντελεια peut être autre chose qu'une métamorphose du Père, dans laquelle, à la vérité, il reste l'ensemble général, tandis que nous, objets individuels, sommes dissous (1).

Nous avons vu plus haut qu'Athanase rattachait la certitude de la durée éternelle des fidèles à l'éternité du Fils, puisqu'intimement unis à lui, qui est la vie par excellence, ils croient éternellement en lui. Mais, d'après le sabellianisme, qui veut que le Fils ait eu un commencement, qu'il n'ait point d'existence par lui-même, cette exis-

(1) *Orat. IV*, c. XIII. Και αὐτο μεν ἐστι, ἀλλοι δε οὐδεν ἠ παθος ὑπομενει.

tence indépendante n'appartenant qu'à la Monade, et que le Fils ayant commencé puisse aussi cesser; d'après le sabellianisme, dis-je, cette certitude devait se changer en doute ou même s'anéantir tout-à-fait, le doute y conduisant. Athanase se plaint donc de ce que, si le Fils n'est plus qu'un vain nom, s'il n'est point une vérité, c'est-à-dire s'il a eu un commencement, s'il n'est rien par lui-même et qu'il existe éternellement dans la substance de Dieu, le christianisme et ses principes ne sont plus qu'un vain mot. « Il s'ensuit que les noms de Fils et de Saint-Esprit cessent quand leur usage cesse (quand le παθος de la Monade est passé). A la fin tout ce qui s'est passé n'est qu'un jeu, attendu que cela ne s'est pas passé en réalité, mais seulement en apparence. Or, si d'après eux le nom de Fils cesse, la grâce du baptême qui est donnée sur le Fils cesse aussi, et que s'ensuivra-t-il autre chose que la destruction de la créature? etc. (1). »

(1) *Orat. IV. c. Ar.*, c. XXV. Ἀναγκη δε παυθησεσθαι και το ὀνομα του υἱου και του πνευματος, της χρειας πληρωθεισης· και ἐσται λοιπον ἀχρι παιδιας τα γενομενα, ὁτι μη ἀληθεια, ἀλλ' ὀνοματι ἐπιδειχθη· παυομενου δε του ὀνοματος του υἱου κατ' αὐτους, παυσεται και του βαπτισματος ἡ χαρις. Εἰς γαρ υἱον ἐδοθη, και τι ἀκολουθησει ἡ αφανισμος της κτισεως; εἰγαρ ἱνα ἡμεις κτισθωμεν προηλθεν ὁ λογος και προελθοντος αὐτου ἐσμεν, δηλον ὁτι ἀναχωρουντος αὐτου εἰς τον πατερα, ὡς φασιν, οὐκ ἐτι ἐσομεθα· οὑτω γαρ ἐσται, ὡςπερ ἠν. Οὑτως οὐκ ἐτι ἐσομεθα, ὡςπερ

Le passage de la première épître aux Corinthiens (15, 28) : « Alors le Fils à qui il a tout soumis, se soumettra aussi à lui, afin que Dieu soit tout en tout, » paraît avoir été compris par les sabelliens dans le sens de la rentrée du Fils en Dieu (de sa dissolution en Dieu). Si par le mot Dieu le Père ils entendaient le Père, comme Monade, il s'ensuivrait nécessairement, à la vérité, la cessation de toute individualité qui aurait dû son existence à la sortie du Fils, de sorte qu'à la fin du monde il n'existerait plus rien que la Monade, le Dieu caché. Mais si par Dieu le Père ils entendaient, non la Monade en elle-même, mais seulement la première révélation de la Monade, et c'est là ce que pense Schleiermacher, il serait difficile de concevoir comment ils expliquaient ce passage. Car le Fils, révélation rédemptrice de la divinité, devrait se soumettre à la révélation créatrice. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? La rédemption cessera-t-elle pour ne laisser subsister que la création ? Tout redeviendra-t-il comme il était avant la rédemption ? Mais précisément alors tout ne serait pas soumis à Dieu, car c'est pour se soumettre toutes choses que la divinité est

οὐν οὐκ ἡμιν. Οὐκ ἐτι γαρ προελθοντος, οὐκ ἐτι ἡ κτισις ἐσται. Par ce passage aussi, le Logos rentre dans le Père, c'est-à-dire que le monde et tout ce qui a été cesse, d'après le système des sabelliens.

devenue rédemptrice. Et comment le Fils peut-il être un προσωπον en tout semblable au Père, ce qui est un des principaux avantages dont se vante le sabellianisme, s'il se soumet, c'est-à-dire s'il cesse pour se fondre dans le Père? Mais s'ils n'adoptent pas cette explication, et s'ils préfèrent la première, alors, à la vérité, le sens est plus clair, le second προσωπον est égal au premier, c'est-à-dire que l'un et l'autre disparaissent; la Monade est tout en tout; le παθος cesse pour faire place à un nouveau (1).

(1) *S. Hilar. de Trinit., l. XI, c.* XXI, etc. Cet écrivain explique aussi ce passage; *c.* XXVIII, il cherche à prouver que *I. Cor.*, 15, 24, par les mots : « Et alors, sur la fin, quand il aura tout réuni à Dieu et au Père, » n'entend pas parler d'une destruction des âmes. Cela ne peut avoir été dirigé que contre les sabelliens de son temps qu'il a toujours combattus. Il dit entre autres, en expliquant la signification du mot *finis : finis itaque legis Christus est; et quæro utrum abolitio legis Christus sit, anne perfectio? Sed si legem Christus, qui finis ejus est, non dissolvit, sed adimplet, secundum quod ait : Non veni legem solvere, sed adimplere : finis non defectio est, sed consummata perfectio.* Tendunt enim ad finem omnia, non ut non sint, sed ut in eo, ad quod tetenderint, maneant. — *Dominus ita adhortatur : « Beatus, qui permanserit usque ad finem,* » non utique ut sit beata defectio, et non esse sit fructus, et merces fidei sui cujusque constituatur abolitio : *sed quia finis propositæ beatitudinis inexcessus modus est, beati sunt qui usque ad finem consummandæ beatitudinis manserint, non ultra se fidelis spei exspectatione tendente. Finis itaque est manendi immobilis ad quem*

Mais Athanase donne contre les ariens qui tiraient de ce passage des argumens contre la vraie divinité du Rédempteur, l'explication suivante : « Dans S. Luc (1, 35), il est dit tout le contraire, car il y est parlé du royaume éternel de Jésus-Christ. Il faut combiner ces deux passages de façon que celui-ci se rapporte au gouvernement éternel de Jésus-Christ comme Dieu et celui de la première épître aux Corinthiens (15, 24-28) au royaume qu'il a fondé dans le temps : saint Paul parle de la soumission du monde par son incarnation. » Athanase prend donc de nouveau le Fils comme le représentant du monde vertueux, comme réunion de tous les fidèles, et il dit : « C'est comme si l'on disait : soumettons-nous tous

tenditur status. Nous voyons par conséquent partout la direction panthéistique du sabellianisme. Après avoir ainsi combattu les sabelliens, il se retourna vers les ariens : *Videamus an traditio regni defectio sit intelligenda regnandi. Quod si quis stultæ impietatis furore contendet; fateatur necesse est, Patrem, cum tradidit omnia Filio, amisisse tradendo, si tradidisse traditis egere significet. Ait enim Dominus, omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Si igitur tradidisse caruisse est, Pater quoque his, quæ dedit caruit. Quod si Pater tradendo non caruit; ne Filius quidem intelligi potest, his egere, quæ tradit. Ergo si tradidisse omnia, his quæ tradidit non videtur eguisse; reliquum est, ut in tradendo dispensationis causa noscatur, cur et Pater tradendo non careat, et Filius dando non egeat.* Le reste de l'explication est celle d'Athanase.

au Fils ; soyons comme ses membres, et devenons en lui enfans de Dieu. Vous êtes, dit saint Paul, un en Jésus-Christ ; mais alors ce sera lui qui se soumettra au Père en place de nous, comme la tête en place des membres. Car si ses membres ne sont pas encore tous soumis, lui leur chef n'est pas encore soumis au Père, dans l'attente où il est de ses propres membres. Le Fils lui-même ne peut pas faire partie de ceux qui se soumettaient les premiers ; il n'a jamais désobéi et n'osera pas attendre la fin pour se soumettre. C'est donc nous qui nous soumettons au Père en lui ; c'est nous qui régnons en lui jusqu'à ce que nos ennemis se soumettent à nous. Car ce n'est qu'à cause de nos ennemis que le Seigneur des cieux est devenu égal à nous et qu'il a pris le trône humain de David, son père selon la chair, pour le relever et l'édifier ; afin que quand il sera construit, nous régnions tous en lui, qu'il rende au Père le royaume céleste et que Dieu soit tout en tout, régnant par lui, comme son Logos, après avoir régné par lui comme Rédempteur des hommes. » Nous voyons ainsi la différence de la doctrine catholique et de la doctrine sabellienne sur la Trinité. Avant la création le Fils était dans le Père ; le Père créa le monde par le Fils ; mais après le συντελεια του κοσμου le Fils existera encore et le Père régnera par lui. Si

nous ne reconnaissons pas l'existence personnelle du Fils dans le Père, avant le monde, et si nous disons que la croyance à cette existence est une transcendance sans intérêt, son existence après la fin du monde cessera également et tout ce qui est né avec lui cessera en même temps. Or, comme nous avons un intérêt réel à ce que le Fils continue à exister après la fin du monde, et que cela n'est pas possible à moins de croire qu'il est une personne, nous avons par la même raison un intérêt à croire qu'il était une personne avant le commencement du monde, c'est-à-dire qu'il existait éternellement comme personne avec le Père.

LIVRE QUATRIÈME.

LES DEUX PREMIERS EXILS DE SAINT ATHANASE. — LES ARIENS CHERCHENT A SE CONSOLIDER EN CACHANT LEUR DOCTRINE. — (EUSÈBE ET MARCEL D'ANCYRE.) — BRILLANT TRIOMPHE D'ATHANASE. — (ANTOINE.)

Nous comprendrons facilement que les ariens ne pouvaient être que les ennemis d'Athanase quand nous réfléchirons, d'un côté, à la force des raisons par lesquelles il combattait si victorieusement leur doctrine, et, de l'autre, à la résolution qu'ils avaient prise de ne céder à aucun argument. Toutefois, s'il n'était resté que diacre ou simple prêtre, Athanase ne serait probablement pas devenu l'objet spécial de leurs persécutions ; son humble position aurait servi à le protéger. Mais la providence divine l'avait destiné à être évêque, et évêque d'Alexandrie, de cette ville même où la nouvelle hérésie avait pris naissance, où celui qui se trouverait à la tête du diocèse ne pouvait man-

quer d'être mêlé à tous les troubles que les ariens voudraient encore chercher à exciter. Le vénérable Alexandre les prévoyait déjà, ces troubles, quand il sentit que son Sauveur allait l'appeler à lui; et par cette raison-là même il désirait vivement qu'Athanase fût son successeur de préférence à tout autre. Celui-ci, ayant appris les intentions de l'évêque, prit la fuite. Alexandre, au moment de sa mort (en 326) prononça le nom d'Athanase; mais le hasard voulut qu'un autre Athanase, qui se trouvait là, lui répondît. Alexandre se tut; et au bout de quelque temps, il réitéra l'appel, en ajoutant: « Tu crois fuir, ô Athanase, mais tu ne « t'échapperas point (1). » Le vieillard ne se trompait pas. Athanase revint à Alexandrie, et le choix du peuple le désigna pour évêque. Un concile composé des évêques d'Egypte, de Libye, de la Pentapole et de la Thébaïde, suffragans du patriarchat d'Alexandrie, et qui s'assembla en 340, rend compte en ces termes de la manière dont se fit cette élection: « Tout le peuple de l'Église catholique s'était réuni, comme un seul corps et une seule âme, et il s'écria avec force et à plusieurs reprises qu'il fallait qu'Athanase fût évêque. Il le demandait hautement à Jésus-Christ, et nous conjura pendant plusieurs jours et plusieurs nuits

(1) *Soz., l. II, c.* 17. D'après Apollinaire.

d'accorder la consécration à Athanase, ne voulant pas sortir de l'Église et ne nous permettant pas non plus de nous éloigner. Tous disaient que c'était un homme vertueux, pieux, un chrétien, un ascète, un véritable évêque (1). » En conséquence les évêques du concile, ainsi qu'ils nous l'apprennent eux-mêmes, lui imposèrent les mains, et le peuple poussa de grands cris de joie. Mais les électeurs ainsi que l'élu devaient payer chèrement ce triomphe.

Arius fut rappelé de l'exil. Constantia, sœur de Constantin, avait dans sa maison un prêtre qui favorisait autant Arius qu'il était lui-même favorisé de la princesse. Il employa le crédit dont il jouissait auprès d'elle pour exciter sa compassion en faveur d'Arius exilé. Il lui représenta que c'était injustement qu'Arius avait été chassé de sa patrie; il ne s'agissait que d'une discussion personnelle avec Alexandre, et c'était pour ce seul motif qu'on l'avait enlevé à son troupeau; Alexandre avait été jaloux de l'influence dont il jouissait sur le peuple. Tels étaient les discours que ce prêtre tenait à Constantia, qui toutefois hésita long-temps avant d'oser en parler à Constantin. A la fin, étant tombée dangereusement malade, elle recommanda cet ecclésiastique à son frère,

(1) *Apolog. contr. Ar.*, *f.* 129, *t.* I.

comme un homme d'une foi éprouvée. Elle ajouta qu'une vive inquiétude agitait son âme ; elle craignait que Constantin ne fût menacé de quelque grand malheur, peut-être de perdre l'empire, pour avoir condamné des hommes justes et probes à un exil éternel. Constantin attacha donc à sa personne le prêtre qui lui était ainsi recommandé ; il s'entretint avec lui au sujet d'Arius, et cet hérétique lui ayant été dépeint comme très orthodoxe, il résolut de le rappeler. L'empereur écrivit sur-le-champ à l'exilé pour lui dire de venir se réjouir dans la présence de son souverain et lui offrit l'usage des relais publics. Arius vint, accompagné d'Euzoïus, diacre qu'Alexandre avait privé de la communion. L'un et l'autre protestèrent qu'ils étaient d'accord avec la croyance de l'Église et remirent à l'empereur la confession de foi suivante : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout puissant, et en Jésus-Christ son Fils, Dieu Logos, provenu de lui de toute éternité, par qui tout a été fait, dans le ciel et sur la terre.... Si nous ne croyons pas cela et si nous n'admettons pas véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi que nous l'enseignent l'Église catholique tout entière et l'Écriture-Sainte, que nous croyons en toutes choses, nous consentons que Dieu soit notre juge, aujourd'hui et au jugement dernier. C'est pourquoi nous supplions ta justice, empereur

bien-aimé de Dieu, de faire en sorte que nous, prêtres, qui partageons la foi et les opinions de l'Église et de toutes les saintes Écritures, nous puissions, par le secours de ta justice pacifique et dévote, être réunis avec notre mère l'Église, afin que les discussions et la guerre de paroles puissent cesser. Ainsi, en paix avec l'Église, nous adresserons en commun les prières accoutumées à Dieu pour le bonheur de ton empire et de toute ta famille. » L'empereur se réjouit fort de ce qu'ils lui dirent et s'adressa aux évêques pour qu'ils le reprissent dans la communion de l'Eglise; car il n'osait prendre sur lui de lui rendre cette communion sans le jugement de ceux que cette affaire regardait plus particulièrement (1).

Arius s'étant assuré provisoirement de la bienveillance de l'empereur, quoiqu'il n'eût pas encore obtenu la permission de retourner à Alexandrie, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée se donnèrent aussi de leur côté du mouvement pour recouvrer la communion de l'Église et la dignité épiscopale. Ils écrivirent en 329 une lettre aux évêques, dans laquelle ils dirent « que quoiqu'ils eussent été condamnés sans avoir été entendus,

(1) *Socrat. l. I*, c. XXV, XXVI. *Soz. l. II*, c. XXVII. Οὐ μεν ἑαυτῳ ἐπιτρεψειν εἰς κοινωνιαν αὐτους δεξασθαι, προ κρισεως και δοκιμασιας των τουτου κυριων κατα τον νομον της ἐκκλησιας.

ils s'étaient soumis sans se plaindre. Mais, comme il ne serait pas juste que leurs faux accusateurs tirassent des preuves contre eux de leur silence, ils déclaraient que, d'accord avec eux pour la foi et admettant l'*homoousios*, ils n'avaient en aucune façon suivi l'hérésie. Bien loin de là, s'ils n'avaient pas voulu signer les anathèmes, c'était seulement parce que, connaissant particulièrement Arius, ils savaient que ses opinions n'y avaient pas été comprises. Aussi était-ce bien moins aujourd'hui l'exil dont ils désiraient être délivrés que le soupçon d'hérésie. D'après cela, si les évêques leur rendaient la communion, ils pourraient être assurés qu'ils acquerraient en eux des défenseurs de l'Église, qui partageraient tous leurs sentimens et qui enseigneraient la même doctrine. Or, Arius, qu'il fallait regarder comme le vrai coupable, ayant été rappelé et s'étant justifié, il ne leur était plus possible de garder le silence. Ils priaient donc l'empereur de s'intéresser pour eux et de prendre à leur égard une prompte décision. » Ce fut ainsi qu'Eusèbe et Théognis recouvrèrent leurs siéges, tandis que les évêques qui avaient été nommés à leur place furent obligés de se retirer (1).

Mais à peine eurent-ils repris possession de

(1) *Soz. l. II, c.* XVI.

leurs diocèses qu'ils ne négligèrent rien pour se venger de ceux qui avaient combattu avec tant de zèle, de talent et de succès la doctrine d'Arius. Eustathe, évêque d'Antioche, fut le premier attaqué. Il était aussi distingué par sa piété que par son profond jugement, par l'élégance et la beauté de son style. Il avait publié plusieurs ouvrages contre les erreurs des ariens ; mais il s'était montré surtout mécontent d'Eusèbe de Césarée. Il [illegible]ait avec soin et détestait les évêques ariens et ne s'en cachait pas. Ceux-ci donc s'assemblèrent à Antioche en 330 et le déposèrent. Ils l'accusaient, du moins à ce que l'on suppose, de sabellianisme, ainsi que d'une liaison criminelle avec une femme de mauvaise vie qui, gagnée par les ariens, déclara qu'il l'avait rendue mère ; selon Athanase, ils lui reprochaient aussi une conduite peu respectueuse envers la mère de l'empereur (1).

(1) *Euseb. de vita Const. M. l. III, c.* LIX, passe entièrement sous silence la cause de sa déposition parce qu'il ne veut pas renouveler le souvenir des méchans. *Socrat. l. I, c.* XXIV, remarque qu'Eustathe avait été accusé de sabellianisme, mais selon d'autres de faits peu honorables (οὐκ ἀγαθὰς αἰτίας) ; mais il regrette que les évêques se contentassent de déposer sans donner les raisons de leurs résolutions. Saint Jérôme (*co[illegible] inf. l. III, c.* XI) et Théodoret (*l. I, c.* XXI) disent, positivement, qu'une femme de mauvaise vie avait été payée pour rendre un faux témoignage. Or, comme Théodoret ajoute

Plusieurs prêtres et diacres furent excommuniés et bannis en même temps qu'Eustathe, tandis que l'on accueillait tous les hommes qu'Eustathe avait privés de la communion de l'Église à cause de leurs opinions ariennes (1). Les chrétiens d'Antioche en éprouvèrent un si grand mécontentement, et il y eut parmi eux une telle fermentation, qu'au dire d'Eusèbe lui-même, elle faillit entraîner la destruction de la ville. Ce malheur ne put être évité que par les plus grands efforts de la part des autorités et même de l'empereur qui écrivait lettre sur lettre; il fallut faire intervenir la force armée. Eusèbe de Césarée refusa l'évêché d'Antioche qui lui fut offert, mais, quant à moi, je ne trouve pas qu'il eut en cela un grand mérite : car les troubles avaient été causés en partie par la répugnance que l'on éprouvait à avoir pour évêque celui-là même qui avait poursuivi avec tant d'acharnement cet Eustathe si aimé des habitans.

Eutrope, évêque d'Andrinople, homme très célèbre, fut ensuite destitué ; car il avait de tout temps combattu avec force la propagation des doctrines ariennes. Basiline, épouse de Jules Constance et mère de Julien l'Apostat, lui était par-

à ce qu'il dit des détails circonstanciés, je crois qu'il est hors de doute que la chose s'est passée ainsi qu'il la rapporte.

(1) *Ath. hist. Ar. ad Monach.*, c. IV.

ticulièrement contraire. Euphration de Balanée, Kymace de Paltus, Kymace de Taradus, Asclépas de Gaza, Cyrus de Béroé en Syrie, Diodore évêque en Asie mineure, Domnion de Sirmium et Hellanique de Tripoli, partagèrent, l'un après l'autre, le sort d'Eustathe. Les uns furent accusés de sabellianisme parce qu'ils avaient pris la défense de l'*homoousios*; à d'autres on reprocha d'autres crimes. Ceux-ci furent déposés et bannis par des conciles, d'autres sur un simple ordre de l'empereur; car les ariens étaient alors tout-puissans à la cour impériale. Les évêques déposés furent remplacés par des ariens, ou du moins par des hommes qui ne leur étaient point contraires (1).

Il fallut bien pourtant que les ariens trouvassent de la résistance quelque part. Quant à l'Orient, les évêques catholiques les plus distingués étant destitués d'une façon si humiliante, pour être remplacés par des ariens, l'inquiétude et l'effroi s'y répandant de tous côtés, nul n'osant s'opposer à ce qui se faisait, ou du moins, ne pouvant s'y opposer avec succès, il devait nécessairement s'infecter de l'hérésie. Ce fut dans cet état de choses qu'Athanase essaya de faire des démarches en sens contraire. Arius, soutenu par l'empereur, cher-

(1) *Athanas. l. I, c.* v. *Socrat. l. I, c.* xxiv. *Théodoret. l. I, c.* xx.

cha à se faire recevoir de nouveau à Alexandrie. Il fut refusé. Eusèbe de Nicomédie espérant faire plus que l'empereur, par la manière dont il s'y prendrait, proposa ouvertement à Athanase de rendre la communion à Arius. La lettre qu'il lui écrivit à ce sujet lui fut remise avec la menace verbale que, s'il n'y consentait pas, il aurait lieu de s'en repentir (1). Athanase répondit qu'il ne ferait rien de contraire au concile de Nicée. Cette tentative ayant manqué son but, les eusébiens nouèrent des relations avec les mélétiens d'Egypte, toujours turbulens. Meletius lui-même s'était tenu tranquille après les décisions de Nicée ; mais avant de mourir il mit à sa place un certain Jean. Les autres évêques et prêtres mélétiens avaient toujours conservé leur ancienne position, nonobstant les décisions de Nicée, et il paraît qu'un nombre assez considérable de chrétiens avaient embrassé leur parti. Or, ceux-ci étaient toujours en dispute avec le clergé d'Alexandrie. Les eusébiens profitèrent des troubles intestins qui agitaient le diocèse d'Alexandrie ; ils s'efforcèrent d'attirer à eux les mélétiens qui, du reste, étaient d'accord avec l'Église catholique sur les points de foi en litige. Les ariens parvinrent peu à peu à faire par-

(1) *Soz. l. II, c.* XVIII. Εἰ δὲ ἀπειθήσει, κακῶς αὐτὸν ποιήσειν ἀγράφως ἀπειλεῖ. *Socrat. l I, c.* XXIII.

tager leur manière de voir aux mélétiens, et cela au point que pendant long-temps les ariens ne furent connus en Egypte que sous le nom de mélétiens (1). Ceux-ci firent donc cause commune avec les eusébiens, et poussés par eux ils dressèrent un acte d'accusation contre Athanase et les évêques de son parti. Dans cet acte, ils disaient à l'empereur qu'Athanase seul était cause de tous les troubles; qu'il ne permettait pas la réunion avec l'Eglise catholique, quoique évidemment tous ceux qui demandaient la réunion devaient être orthodoxes, de sorte qu'en leur permettant l'entrée de l'Eglise toute discussion serait terminée. Ils accusaient, en outre, les évêques catholiques de beaucoup d'actes de violence, prétendant qu'ils les avaient maltraités et avaient renversé leurs églises. Athanase développa à l'empereur la conduite des mélétiens; il démontra qu'ils ne cessaient de violer les décrets de Nicée, que ceux qui désiraient rentrer dans la communion de l'Eglise étaient opposés à sa croyance, et il fit voir aussi combien les plaintes des mélétiens étaient mal fondées. Mais les eusébiens appuyèrent de toutes leurs forces leurs amis, et l'empereur fit parvenir à Athanase l'ordre de ne refuser la communion de l'Eglise à personne. Ce rescrit était

(1) *Soz. l. II, c. XXI.*

conçu en ces termes : « Ma volonté t'étant connue, ne défends l'entrée de l'Église à aucune personne qui la demande : car si j'apprends que tu aies refusé la communion à quelqu'un qui la désirera, ou que tu l'empêches d'entrer, j'enverrai sur-le-champ une personne qui te déposera d'après mon ordre et t'éloignera d'Alexandrie (1). » Athanase risqua malgré cela des représentations, et Constantin finit par s'y rendre. En attendant, on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi les ariens tenaient tant à la communion de l'Eglise catholique. Une Eglise ne subsiste que par l'uniformité de croyance de ses membres, car si cette croyance n'avait pas été la même pour tous, cette Eglise n'aurait jamais pu se former. Que voulaient donc y faire ceux qui ne partageaient point ses croyances? L'Eglise catholique a de tout temps eu cette conviction, ainsi que chacun de ses membres, car ils sentaient bien en eux-mêmes qu'ils ne formaient une Eglise que parce qu'ils avaient une croyance positive, qui les attachait réciproquement entre eux. Mais par cette même raison il devenait d'autant plus nécessaire qu'Athanase demeurât ferme, puisque la foi catholique était de nouveau attaquée de tous les côtés (2), et que, s'il

(1) *Athan. Apolog. c. Ar. fol.* 178. *Soz. l. II, c.* XXII.
(2) *Socrat. l. I, c.* XXIII. *Soz. l. II, c.* XVIII.

avait admis Arius à la communion, ou il aurait témoigné de l'indifférence pour la vérité chrétienne, ou bien il se serait montré accessible à la crainte et par conséquent vénal.

Les mélétiens présentèrent alors d'autres charges ; ils prétendirent qu'Athanase avait introduit un nouvel impôt en ordonnant que les ecclésiastiques devaient porter des habits de lin. Il y avait précisément à cette époque auprès de l'empereur deux prêtres égyptiens, Apis et Macaire ; il les interrogea et reconnut la fausseté de l'allégation des mélétiens. Mais bientôt après Constantin fut assailli par une autre accusation très grave contre Athanase ; il se serait, disait-on, laissé entraîner dans une conspiration contre l'empereur, et aurait envoyé à un certain Philumène une caisse d'or pour l'exécution de ce projet. Constantin fit appeler l'accusé à sa cour, et l'ayant trouvé complètement innocent, il le renvoya avec la lettre suivante à l'Eglise d'Alexandrie : « Chers frères, je « vous salue sous l'invocation de Dieu, le grand « témoin de nos pensées, et de son Fils unique, « notre législateur, le Seigneur de notre vie, qui « hait toute discorde. Que vous dirai-je ? Que « nous sommes en bonne santé ? Mais nous nous « porterions mieux encore, si vous vous aimiez « réciproquement et si vous étiez exempts de toute « cette haine, dans laquelle l'amour de la discussion

« vous a fait abandonner la charité. Oh! quelle « démence! Que de malheurs fait naître journel-« lement la haine quand elle est excitée! C'est « ainsi que le peuple de Dieu a été couvert de « honte! Où s'est retirée la foi aux saintes dis-« positions? Car nous sommes entourés de grandes « ténèbres, non seulement à cause des nom-« breuses erreurs, mais encore des actes pervers « des ingrats; puisque nous souffrons ceux qui « sont versés dans la folie et que nous connais-« sons ceux qui oppriment le droit et la justice « et que nous n'en tirons pourtant point de ven-« geance. Combien nous avons tort! Non seule-« ment nous ne nous opposons point aux ennemis, « mais encore nous suivons la horde impie à l'aide « de laquelle la funeste imposture s'est frayé une « route sans trouver d'opposition. N'existe-t-il « donc plus de sentiment moral, pas même celui « de la morale naturelle? Car, quant à l'esprit « évangélique, il ne peut plus en être ques-« tion ici. Mais, dira-t-on peut-être, la charité « naturelle n'est point détruite! Comment se « fait-il donc que nous qui, avec le sentiment « moral inné chez tous les hommes, possédons « encore l'Évangile, nous souffrions les artifices « et la perversité de l'ennemi qui, à ce qu'il pa-« raît, veut mettre tout en feu? Pourquoi ne « voyons-nous pas, quoique nous ayons des yeux;

« pourquoi sommes-nous dépourvus de sensibilité,
« quoique l'Évangile dût nous en remplir? Quel
« esprit obtus s'est emparé de notre vie, et a fait
« que nous nous négligions, quoique Dieu nous
« avertisse? Ce mal n'est-il pas insupportable?
« De tels hommes ne devraient-ils pas être re-
« gardés plutôt comme des ennemis que comme
« la maison et le peuple de Dieu?... Venez donc
« à votre propre secours, répondez à notre
« amour et opposez-vous de toutes vos forces à
« ceux qui veulent anéantir la grâce de notre
« concorde; contemplez Dieu et aimez-vous les
« uns les autres. J'ai accueilli votre évêque
« Athanase avec bienveillance, et je lui ai parlé
« comme le dictait la conviction que j'ai qu'il est
« un homme de Dieu. C'est à vous à être sages
« et ce n'est pas à moi à juger. Pour le reste,
« Athanase, le très honorable, vous transmettra
« mon salut. Je reconnais la sagesse de ses
« soins, lesquels, d'accord avec mes dispositions
« pacifiques, ne cessent de maintenir le trésor de
« la foi salutaire. Il vous enseignera ce qui est
« juste. Dieu vous garde, mes chers frères. »

Après l'humiliant résultat de cette accusation, les mélétiens se tinrent en repos. Mais les eusébiens les poussèrent par la corruption à exciter de nouveaux troubles. Cette fois leurs accusations surpassèrent tout ce que l'on peut imaginer de

plus effronté. Un homme appelé Ischyras s'était de lui-même fait prêtre dans un petit village de la province de Maréotis. Mais il n'avait ni troupeau ni église; il n'y avait qu'un petit nombre de ses parens qui assistaient aux cérémonies qu'il célébrait dans une maison particulière. Dès l'époque du séjour d'Hosius à Alexandrie, quand celui-ci examina l'affaire d'un certain prêtre Collythos, qui s'était fait un troupeau à lui seul, par la raison qu'Alexandre n'avait pas voulu prononcer l'excommunication contre Arius, dès lors, dis-je, il avait aussi été question de la conduite d'Ischyras. Il prétendait, en effet, avoir été ordonné par Collythos. Mais indépendamment qu'Arius ne regardait point les ordinations de Collythos comme valables, il faut encore remarquer qu'Ischyras n'avait pas même pu obtenir l'imposition des mains du prêtre schismatique d'Alexandrie. Il lui fut donc ordonné de cesser les fonctions ecclésiastiques. Et pourtant, quand Athanase alla faire la visite pastorale accoutumée dans le Maréotis, les curés de ce district se plaignirent de ce que Ischyras continuait à agir en prêtre. En conséquence, le curé du village auquel Ischyras appartenait, et Macaire, prêtres alexandrins de la suite d'Athanase, furent envoyés auprès de lui pour le rappeler à l'obéissance. Ils le trouvèrent malade dans son lit; on pria d'après cela le père

d'Ischyras de veiller à ce que son fils cessât de remplir les fonctions de prêtre. Mais Ischyras s'adressa aux mélétiens, qui travestirent l'affaire à leur manière et l'engagèrent à déclarer que Macaire avait brisé son calice et renversé l'autel. Il s'agissait de faire porter à Athanase la peine des violences de ses prêtres.

Voici encore le sujet d'une seconde plainte. Un évêque mélétien, Arsène d'Hypsèle, avait été obligé depuis long-temps, pour différens méfaits, de prendre la fuite et de se cacher. On lui offrit de l'argent pour qu'il s'engageât à ne plus se montrer en public. Or, le successeur de Meletius, Jean et les siens, répandirent le bruit qu'Arsène avait été assassiné par Athanase qui se servait de ses restes pour des sortiléges. Ils montraient même une main qu'ils disaient avoir appartenu à Arsène. Les deux plaintes furent mises sous les yeux de Constantin, qui en confia l'examen à l'un de ses parens, Dalmatius le censeur. Athanase reçut l'ordre de se rendre à Antioche pour se défendre; mais le tribunal devait se composer de Dalmatius, d'Eusèbe de Nicomédie, de Théognis et de quelques autres.

Cependant Ischyras se repentit bientôt d'avoir risqué une semblable démarche. Il pria Athanase, dans une lettre signée de plusieurs prêtres, de l'admettre de nouveau à la communion, et avoua

franchement que ce n'avait été qu'à force de mauvais traitemens qu'il avait pu être poussé à porter une fausse accusation contre son évêque. Quant à Arsène, Athanase soupçonna qu'il pouvait bien être encore en vie, quoiqu'il y eût six ans qu'il ne l'avait vu. Un diacre fidèle fut envoyé dans la Haute-Égypte, pour le trouver s'il était possible. C'était là un point de la plus haute importance; aussi le diacre fut-il assez heureux pour découvrir bientôt les traces du prétendu mort. Il se tenait caché dans un couvent. Mais Pines, prêtre du couvent et mélétien, trouva moyen de le faire embarquer pour la Basse-Égypte aussitôt qu'il apprit l'arrivée du diacre et le but de son voyage. Celui-ci emmena pourtant avec lui, à Alexandrie, ce Pines et le moine Élie, ami d'Arsène, qui déclarèrent devant les magistrats qu'Arsène était en vie et jouissait d'une santé parfaite. De son côté, Arsène s'était réfugié à Tyr, où il fut découvert et où, après un peu d'hésitation, il se fit reconnaître de l'évêque Paul. Athanase, instruit de ces détails, envoya les documens à Constantin : car, pour de bonnes raisons, il refusa de comparaître devant Dalmatius et les évêques Eusèbe et Théognis.

L'empereur supprima le tribunal et écrivit à Athanase une lettre, avec ordre de la rendre publique. A la fin de cette lettre, il est dit : « Un

« si grand crime ayant été commis, il faut qu'ils « sachent que, s'ils excitent de nouveau des « troubles, ils ne seront plus jugés d'après les « lois ecclésiastiques, mais d'après les lois civiles « et en ma présence. » Quant à Arsène, il s'adressa directement à Athanase, promettant de se soumettre aux ordonnances de l'Église. Jean fit comme lui (1). Ceci se passait en l'an 333.

Mais les eusébiens ne se reposèrent pas; il leur importait peu que le bon droit triomphât; ils voulaient qu'Athanase fût opprimé. Il fallut que les mélétiens renouvelassent les anciennes accusations et y en ajoutassent de nouvelles. Constantin daigna les écouter encore. Un concile convoqué à Tyr en 335, devait examiner l'affaire et publier une décision. Les deux Eusèbe de Césarée et de Nicomédie, Théognis, Maris, Patrophile, Théodore d'Héraclée, Macedonius de Mopsueste, Georges de Laodicée, Ursace de Singedunum, Valens de Mursie et plusieurs autres ariens déclarés y furent appelés. Les deux derniers étaient des disciples d'Arius, mais leurs évêchés étaient situés en Mœsie et en Pannonie. Pourquoi les appela-t-on et les fit-on venir de si loin? Il y eut pourtant aussi un certain nombre d'évêques impartiaux

(1) Tout ce récit est tiré d'actes authentiques que l'on peut voir dans Athanase, *Apol. c. Ar. fol.* 183-194. *Tom. I.*

présens au concile. Le commissaire impérial était Denys qui se mit, avec la force armée, aux ordres des évêques ariens. Macaire, accusé de sacrilége à cause du calice brisé, fut amené à Tyr enchaîné. Athanase jugea qu'il y aurait du danger à comparaître devant une pareille assemblée; il fit des représentations à Constantin; mais on le força de partir, et il dut par conséquent se présenter devant un tribunal où les mélétiens étaient ses accusateurs et les ariens ses juges.

Arsène ne pouvait plus causer d'inquiétude à Athanase : car il fut présenté au concile en propre personne, avec ses deux mains (1). Le mélétien Jean s'enfuit de honte. Il n'était pas moins facile de réfuter une autre plainte, celle qui avait rapport à l'élection d'Athanase. Ils disaient qu'après la mort d'Alexandrie, il avait été convenu entre eux et les évêques catholiques que l'élection se ferait en commun, mais qu'Athanase avait été sacré par sept évêques d'Égypte, en secret et sans le consentement de la majorité d'entre eux. Les évêques égyptiens présens à Tyr n'eurent pas de peine à prouver la fausseté de cette allégation. C'est d'après leur témoignage que j'ai déjà décrit l'élection d'Athanase; je ne m'arrêterai donc pas davantage sur cette accusation.

(1) *Socrat. l. I, c.* XXVIII; *Soz. l. II, c.* XXV, en donnent tous les détails.

Quant à la plainte d'Ischyras elle aurait pu aussi être écartée d'autant plus facilement que lui-même l'avait déjà une fois rétractée et que les évêques d'Egypte attestaient la vérité à cet égard. Mais cette accusation contre Athanase étant la seule qui restât (car je passe sous silence quelques unes qui étaient tout-à-fait frivoles et qui n'offraient pas même une apparence de vérité) et l'éloignement du lieu où le crime aurait été commis permettant d'embrouiller l'affaire à plaisir, les eusébiens s'attachèrent à celle-là. Leur humiliation aurait été trop forte, si, après tous leurs artifices, ils n'avaient pas pu alléguer l'ombre même d'un délit contre un homme qu'ils avaient accusé avec tant de confiance; ils auraient perdu par là jusqu'à la considération du monde à laquelle ils tenaient tant, et des années de travaux ne leur auraient pas même procuré un avantage temporel. Le concile décida qu'une commission serait envoyée dans la province de Maréotis pour faire une enquête sur les lieux; mais il fut décidé en même temps que tous les commissaires ne devaient pas être choisis dans le même parti. Malgré cela, Théognis, Maris, Théodore, Ursace et Valens furent désignés pour commissaires par les eusébiens, à l'insu du concile, pour accompagner l'accusateur, tandis que l'accusé Macaire demeura à Tyr dans les fers. Le préfet d'Egypte reçut l'or-

dre de faciliter, autant qu'il le pourrait, les opérations de la commission.

Cependant les cinquante évêques d'Egypte remirent aux autres évêques du concile un mémoire de griefs dans lequel on lisait entre autres choses « que dès le commencement ils s'étaient réunis avec Athanase contre des juges ariens; car ils savaient que ce que l'on désirait surtout c'était de persécuter tous les orthodoxes. Si les autres membres du concile avaient pu en douter jusqu'alors, toute incertitude à ce sujet devait cesser désormais. Déjà depuis quatre jours ils avaient envoyé plusieurs hommes qui devaient amener des mélétiens de Maréotis pour servir de témoins oculaires, tandis qu'il était bien connu qu'il n'avait jamais existé de mélétiens dans ce district. On devait se souvenir que Ischyras avait avoué lui-même que son troupeau ne s'était jamais composé de plus de sept personnes. Il venait aussi d'apprendre à l'instant même que tous les évêques avaient été sommés d'attester que la commission avait été nommée avec leur pleine approbation, mais ils les conjuraient de ne point signer par crainte; des chrétiens ne devaient jamais craindre des hommes quels qu'ils fussent, mais préférer la vérité à toutes choses. » Ils écrivirent dans le même sens au commissaire de l'empereur, Denys; ils remarquèrent encore que, par le moyen des

mélétiens, des ariens et des colluthiens, dont on avait reçu les dépositions, on avait eu l'intention de leur dresser des embûches. Dans une seconde lettre à Denys, ils dirent que l'instruction tout entière étant pleine d'injustices et de ruses, ils demandaient que l'empereur décidât en personne de cette affaire. L'évêque Alexandre de Thessalonique, qui jouissait d'une considération générale, remit aussi de son côté un mémoire au commissaire impérial, dans lequel il se plaignait de la violation de la décision du concile, d'après laquelle les commissaires devaient être nommés en commun, et le conjurait de prendre les précautions nécessaires pour qu'ils ne portassent pas tous le poids de l'iniquité. Il remarqua que les ariens réunis aux mélétiens étaient en état de troubler l'Égypte tout entière. Emu par ces représentations, Denys écrivit aux eusébiens que les commissaires n'ayant point été choisis en commun, on pourrait élever contre tous de justes plaintes. Mais la volonté seule du commissaire impérial ne pouvait rien empêcher. Il était un instrument dans les mains des eusébiens. En attendant Athanase, dans ces circonstances, partit de Tyr et se rendit à Constantinople auprès de l'empereur (1).

(1) Ces lettres sont toutes dans *Athan. Apol. c. Ar. fol.* 193 *et seq. Tom. I.*

La conduite des eusébiens à Maréotis est décrite dans une lettre adressée par les prêtres de cette province au concile de Tyr, et dont je vais extraire quelques passages : « Dieu est témoin qu'il n'y a jamais eu de calice brisé, jamais d'autel renversé, soit par notre évêque, soit par une personne quelconque de ses alentours. Tout cela est faux. Nous l'attestons tous, nous qui étions près de l'évêque, car nous l'entourons tous chaque fois qu'il vient à Maréotis. Il ne sort jamais seul ; il est toujours accompagné de tous les prêtres, de tous les diacres et d'une foule considérable de peuple. C'est pourquoi nous qui étions avec lui pendant toute sa tournée pastorale, nous disons et certifions que tout ce qui a été rapporté à ce sujet est une pure invention, ce que du reste Ischyras lui-même a déclaré et signé de sa main. En conséquence, quand Théognis, Théodore, Maris, Macedonius, Ursace et Valens sont venus à Maréotis, ils n'ont en effet rien découvert. Or comme le moment approchait où il allait être prouvé que notre évêque avait été faussement accusé, Théognis dicta aux parens d'Ischyras et à quelques Ariens, ce que l'on désirait entendre d'eux. Personne d'entre le peuple n'avait déposé contre l'évêque ; ce n'est que par la terreur que répandait le préfet Philagrius et par les menaces des Ariens que les commissaires ont obtenu ce qu'ils

voulaient. Quand nous offrîmes de démontrer que l'accusation était sans fondement, ils ne nous le permirent pas, et même ils nous chassèrent. Philagrius ne voulut pas même souffrir notre présence, afin que nous pussions faire connaître lesquels d'entre les témoins appartenaient à l'Église, et lesquels étaient ariens et par conséquent partiaux, et non pas témoins oculaires. » Ces mêmes prêtres adressèrent aussi au préfet Philagrius une lettre pour le prier de soumettre leur déposition à l'empereur.

Par les actes passés à Maréotis on découvrit plus tard que non seulement des catéchumènes, mais encore des païens et des juifs avaient été appelés en témoignage. Cela est d'autant plus remarquable, que les déclarations de ces témoins portent qu'ils étaient présens au saint sacrifice dans le moment où Ischyras fut attaqué par Macaire, tandis que, d'après l'observation d'Athanase, il ne leur était pas permis d'y assister. D'ailleurs les témoins se contredisent réciproquement; les uns disent qu'Ischyras était malade dans son lit à l'arrivée de Macaire, les autres qu'il venait précisément d'achever le sacrifice divin : ceux-ci déposèrent que c'était Athanase qui avait brisé le calice, ceux-là attribuaient cette action à Macaire. En attendant, les commissaires étaient eux-mêmes si bien convaincus que le résultat de l'enquête

était favorable à Athanase, qu'ils ne trouvèrent d'autre moyen de donner à leur cause une apparence de justice, qu'en soutenant qu'Athanase avait su d'avance éloigner ceux qui auraient pu témoigner d'une manière décisive contre lui.

Quoi qu'il en soit, le concile décida, d'après leur rapport, qu'il serait déposé. Il lui fut défendu de retourner à Alexandrie, de peur que sa présence n'y excitât des troubles. Le principal évêque mélétien fut admis à la communion de l'Église en réparation du tort qui lui avait été fait; chacun de ses collègues devait rentrer dans ses dignités respectives. Ischyras fut même nommé évêque de sa bourgade; et, comme il n'avait pas d'Église, il fut ordonné plus tard qu'on lui en bâtirait une (1); mais cet ordre ne fut point exécuté.

Tous les évêques furent avertis par une lettre circulaire qu'ils eussent à rompre toute communion avec Athanase, à ne plus lui adresser de lettres et à n'en plus recevoir de lui. Voici les motifs que l'on alléguait pour cela. Il avait commis des crimes avérés. Théognis, Maris, etc., avaient attesté le brisement du calice. L'année précédente, il avait méprisé le tribunal composé d'évêques de l'Orient, et avait désobéi aux ordres de l'empereur. A Tyr, il était arrivé avec une

(1) *Athanas. Apolog. c. Ar. fol. 200 et seq.*

suite nombreuse (sans doute de témoins à décharge qu'il amenait avec lui), et avait occasionné du tumulte dans le concile; il avait refusé de se justifier des crimes qui lui étaient imputés; il avait tenu une conduite offensante envers les évêques, et parfois même il s'y était présenté sans y avoir été appelé. Par sa fuite il devait être considéré en outre comme convaincu de divers crimes pour lesquels il n'avait point été jugé. Tel était le contenu de la lettre synodiale. Plusieurs d'entre les évêques présens ne voulurent point la signer, et entre autres Marcel d'Ancyre. Sozomène cite encore un récit d'après lequel le confesseur Paphnuce avait pris par la main l'évêque Maxime de Jérusalem, confesseur comme lui, et qu'ils avaient quitté l'assemblée remplis d'horreur des violences qui s'y commettaient (1). Il n'était pas décent, dit-il, qu'un confesseur assistât à une pareille assemblée.

Mais le concile de Tyr avait encore un autre but. Il devait dédier l'église que Constantin avait fait bâtir à Jérusalem! Et c'est après des crimes semblables que les eusébiens osèrent approcher du tombeau du Seigneur! La dédicace terminée, Arius aussi fut admis à la communion, et une lettre synodiale fut adressée au peuple d'Alexan-

(1) *Soz., l. II, c.* XXV.

drie. Dans cette lettre il est dit : « Cette grâce de Dieu (celle d'avoir pu dédier le temple à Jérusalem) a causé une grande joie aux évêques venus de divers pays pour dédier le temple construit sur le tombeau du Seigneur. L'empereur lui-même les avait chargés par son rescrit de s'occuper des autres mesures qu'ils ont prises. Il faut donc que la haine et l'envie qui divisaient les membres de l'Eglise soient oubliées. Ils ont rendu la communion à Arius et aux siens, que l'envie qui s'attaque sans cesse à tout ce qui est vertueux, avait exclus pendant quelque temps de l'Eglise. L'empereur lui-même, après avoir examiné la foi de ces hommes, l'avait trouvée orthodoxe, et avait envoyé aux évêques leur sainte confession. » Cette lettre ne dit rien de précis sur la condamnation d'Athanase par le concile; mais il est probable qu'ils y faisaient allusion en disant qu'il fallait que la haine et l'envie fussent oubliées. Athanase, en rapportant cet écrit (1), remarque que le concile y laisse percer, malgré qu'il en ait, les artifices dont il usait envers lui; car si c'était lui qui avait tenu les ariens éloignés de la communion de l'Eglise, et s'ils y rentraient par suite des artifices employés contre lui, il était évident que toutes les accusations dont on l'avait chargé

(1) *Apol. c. Ar. fol.* 200.

n'avaient eu d'autre but que d'introduire de nouveau dans l'Eglise les ariens et leurs erreurs. Et cette conclusion est conforme à la vérité.

Bientôt cependant le concile de Jérusalem fut fort désagréablement surpris par un ordre de l'empereur, effet du voyage d'Athanase à Constantinople. Il rencontra l'empereur dans une des rues de sa capitale. Constantin l'aperçut et fut si frappé de surprise qu'il le reconnut à peine. Mais une personne de sa suite lui raconta ce qui s'était passé au concile de Tyr. Malgré cela l'empereur était disposé à ne point écouter Athanase. Mais celui-ci ayant dit qu'il demandait seulement une enquête impartiale, en présence de l'empereur, le monarque pensa que la justice et l'équité exigeaient qu'il la lui accordât. Il écrivit sur-le-champ au concile une lettre dans laquelle il dit qu'il lui paraissait que la vérité avait été étouffée par des menaces violentes, et que l'on cherchait à éterniser le trouble et la discorde. Il désire savoir si les choses ont été traitées avec amour de la vérité, sans malveillance ou partialité; il ordonne en conséquence aux évêques qui ont été présens à Tyr, de se rendre sans retard à Constantinople. Mais les eusébiens ne permirent pas à tous les évêques d'obéir aux ordres de l'empereur. Il n'y eut que les deux Eusèbe, de Césarée et de Nicomédie, Théognis, Patrophile, Ursace et Valens

qui s'y rendirent, et ce qu'il y eut de remarquable, ce fut qu'ils abandonnèrent les charges proférées jusqu'alors, c'est-à-dire le meurtre d'Arsène et le brisement du calice, pour en porter une toute nouvelle : Athanase aurait menacé, selon eux, d'empêcher l'exportation du blé d'Alexandrie à Constantinople ! L'empereur se mit, à ce que l'on rapporte, dans une grande colère, et sans vouloir écouter sa défense, il bannit l'accusé à Trèves dans la Gaule (1).

Alors les eusébiens s'efforcèrent d'obtenir de l'empereur qu'il leur permît d'élire un nouvel évêque pour Alexandrie ; mais Constantin ne voulut absolument pas leur en accorder l'autorisation, et les eusébiens persistant dans leur demande, il les éloigna de sa présence avec des menaces. Cette circonstance rend fort probable l'assertion émise plus tard par le césar Constantin, qu'Athanase n'avait été banni par son père que pour le mettre à l'abri des persécutions des ariens. Il paraît qu'Athanase lui-même le pensait (2). Socrate et Sozomène doutent l'un et l'autre que la colère de l'empereur contre Athanase, à l'occasion du dernier crime qui lui avait été imputé, fût sérieuse.

(1) *Socrat.*, *l. I*, *c.* XXXV. *Soz.*, *l. II*, *c.* XXVII. *Athanas. Apol. c. Ar. fol.* 202-203.

(2) *Histor. Arian. ad Monach.*, *c.* L.

Le premier dit : « Il y a des personnes qui pensent que l'empereur a agi ainsi pour pacifier l'Église, Athanase ne voulant, en aucune façon, communiquer avec les ariens (1). » Ceci s'accorde fort bien avec l'assertion du césar Constantin. Du reste, il est impossible de croire que l'empereur ait ajouté la moindre foi aux discours des eusébiens. Les changemens perpétuels qu'ils faisaient dans leurs accusations durent lui démontrer que toutes étaient également fausses. Athanase fut donc banni, ce qui lui procura du repos, et devait, dans la pensée de l'empereur, en procurer aussi à l'Église ; les eusébiens avaient obtenu leur victime et atteint leur but, que l'empereur connaissait fort bien, et qui était de faire rentrer dans la communion de l'Église les ariens, qu'ils avaient su faire passer pour orthodoxes aux yeux de Constantin. Tout paraissait donc terminé.

Cependant Athanase fut accueilli avec la plus haute distinction par saint Maxime, à Trèves, où il arriva en 336, car cet évêque avait une grande piété et était ferme dans la foi. Aussi estimait-il beaucoup Athanase. De son côté le césar Constantin, qui résidait à Trèves, se réjouit d'y voir Athanase, à cause de l'amour que son troupeau lui portait, et de la noblesse qui brillait dans toute

(1) *Socrat., l. I, c. v. Soz., l. II, c.* XXVIII.

sa personne. Chacun d'eux l'aimait donc à sa manière, et le césar lui procura tout ce qui pouvait contribuer à répandre de l'agrément sur sa vie temporelle.

Si, comme je le suppose, Constantin avait jugé cette affaire sous le point de vue politique, et avait conclu que, pour arriver au but qu'il se proposait d'atteindre, c'est-à-dire à la paix de l'Église, il était plus facile de faire céder un seul homme à plusieurs, que plusieurs à un seul, il ne dut pas tarder à reconnaître qu'il s'était trompé et avait agi avec autant d'imprudence que d'injustice. En effet, Athanase écarté, les eusébiens firent voir que son renoncement n'avait pas été le seul point auquel ils avaient visé, et ils attaquèrent Marcel d'Ancyre.

Dès l'époque du concile de Nicée, Marcel avait combattu vaillamment pour la doctrine de Jésus-Christ. Plus tard, il écrivit contre Astérius ; et la conduite des évêques au concile de Tyr le révolta tellement que, non seulement il refusa de signer leurs décisions, mais encore qu'il regarda comme un acte d'impiété de les suivre à Jérusalem. Aussi avait-on résolu de le mettre en jugement à Jérusalem même, et l'ordre de l'empereur aux évêques de se rendre à Constantinople put seul le sauver pendant quelque temps encore. A peine, cependant, les eusébiens eurent-ils vu le plein succès

dont leur entreprise contre Athanase avait été couronné, qu'ils se souvinrent de Marcel; un concile fut convoqué à Constantinople, malgré l'évêque Alexandre, et Marcel y fut déposé. Il fut remplacé par Basile, qui n'était pas défavorable aux eusébiens. Le motif de la conduite que l'on tenait contre Marcel est d'autant plus extraordinaire, qu'il pouvait être retourné contre les ariens. On l'accusait d'hérésie; à la vérité c'était d'une hérésie diamétralement opposée à celle d'Arius, de sabellianisme; mais, du moment où l'on allègue pour soi qu'il ne faut pas traiter avec trop de sévérité une opinion erronée, il serait juste d'en user aussi de même envers d'autres. Quant à Marcel, il paraît en outre qu'on l'accusait d'une doctrine qu'il n'avouait pas.

Eusèbe de Césarée écrivit contre lui cinq livres, dont les deux premiers portaient pour titre : « Contre Marcel, » et les trois autres : « Sur la théologie ecclésiastique. » La conduite d'Eusèbe envers Marcel et les argumens qui doivent servir à établir le sabellianisme de ce dernier, sont fort remarquables et aident à bien apprécier les temps qui suivirent le concile de Nicée. Nous y voyons combien on se montrait passionné contre les défenseurs de cette assemblée, et combien l'on comprenait mal la doctrine catholique, que l'on attaquait avec tant de violence. Dans son premier livre, Eusèbe accuse

son adversaire de haine contre ses frères. Jamais, dit-il, Marcel n'avait pris la plume contre les hérétiques, qui sont si nombreux dans la Galatie; et voilà, tout d'un coup, qu'il écrit un grand ouvrage. Quelle singulière preuve de haine fraternelle! Mais précisément, de la conduite précédente de Marcel, Eusèbe aurait dû conclure qu'il n'était point mu par la haine pour ses frères; que si les Ariens avaient mis la moindre modération dans leur conduite, Marcel ne serait jamais sorti de sa studieuse tranquillité. Puis encore, il reprochait à Marcel de manquer de savoir et de connaissance de l'Écriture-Sainte. Ce n'est pas seulement pour avoir confondu l'un avec l'autre deux Josués différens, ni pour avoir donné à Salomon, comme auteur des Proverbes, le titre de prophète, ni pour avoir appliqué au vrai Satan les paroles de Jésus-Christ: « Retire-toi de moi, Satan! » mais par un motif qui devait aliéner bien davantage de Marcel les esprits des chrétiens, quoiqu'il pût faire raisonnablement douter de la science d'Eusèbe lui-même. Selon lui, Marcel ne reconnaît point l'inspiration des Saintes Écritures, et cela, pour avoir dit que le livre des Proverbes devait être expliqué historiquement, attendu que les proverbes devant leur origine à certains faits particuliers, ces faits servent à les interpréter; et que, sous ce rapport, les proverbes grecs sont sem-

blables aux proverbes hébreux. A la vérité, Eusèbe ne juge pas nécessaire de rapporter les causes qui avaient engagé Marcel à s'occuper du livre des Proverbes, et nous ne possédons, de cet écrivain, que les fragmens qu'Eusèbe lui-même nous a transmis et d'après lesquels il paraît avoir été un homme très savant; toutefois, il est probable qu'Astérius aura voulu tirer des Proverbes quelques preuves de ses opinions ariennes, et que Marcel les aura réfutées par cette règle herméneutique. Nous apprenons, cependant, bientôt la véritable raison pour laquelle Marcel était accusé de haïr ses frères. Eusèbe dit qu'il se permet de contredire tantôt Astérius, tantôt le *grand* Eusèbe de Nicomédie, tantôt Paulin, le saint homme de Dieu, tantôt l'autre Eusèbe (de Césarée), en un mot, « qu'il méprisait *tous les Pères de l'Église* (1). » Or, dit Eusèbe, quand il aiguise sa langue calomniatrice contre les saints serviteurs de Dieu, comment est-il possible qu'il n'insulte pas aussi le Fils unique de Dieu (2). Si tout ce qu'Eusèbe allègue contre Marcel, dans la plus grande partie de son premier livre, est de la même frivolité, il n'en est pas moins important pour expliquer les

(1) *Adv. Marcell.*, *l. I*, *c.* IV. ὁμοῦ τε πάντας ἐκκλησιαστικοὺς πατέρας ἀθετῶν.

(2) *L. I*, *c.* 1.

phénomènes de l'époque; nous y voyons que les évêques catholiques étaient poursuivis précisément parce qu'ils attaquaient ceux qui étaient généralement reconnus pour ariens, et qui avaient été, en partie, nommément blâmés par le concile de Nicée. Les catholiques ne devaient pas avoir la permission de se défendre, fût-ce même contre ceux qui, feignant d'être catholiques, portaient atteinte au dogme universel de l'Église. Ceci paraîtra d'autant plus frappant lorsque, plus bas, j'aurai occasion de citer quelques uns des passages que Marcel relève dans les hommes qu'Eusèbe appelle des Pères de l'Église.

Voici, selon Eusèbe, quelle était la doctrine de Marcel: « Il ose dire que le Fils, à qui tout a été donné, n'existe point; il le regarde comme une simple *parole,* semblable à celles de l'homme, qui tantôt repose en Dieu, comme notre parole en nous, quand nous gardons le silence, et tantôt agit en parlant, comme la nôtre quand nous élevons la voix; il enseigne que plus tard cette même parole, à une certaine époque, il n'y a pas tout-à-fait quatre cents ans, a pris de la chair (je ne sais pas bien comment) et a, par ce moyen, accompli le décret rendu à l'égard des hommes; que devenu Fils de Dieu, il s'est appelé Jésus-Christ et Roi, et qu'il s'est montré l'image du Dieu invisible et le premier né de la nature, ce qu'il n'était

point auparavant. A cette absurdité se joint encore qu'il n'accorde pas même à Jésus-Christ une vie et un empire éternels et sans bornes, à compter du moment qu'il a fixé. Enfin, quand son royaume cesse et quand la chair qu'il a prise, même en la supposant immortelle, a été déposée, la parole s'unit de nouveau avec Dieu et redevient la même chose que Dieu, ainsi qu'elle l'était auparavant. » En conséquence, Eusèbe soutient, dans un autre endroit, que Marcel nie les trois hypostases (1). Dans cette exposition, il y a des choses vraies, d'autres défigurées et d'autres qui sont tout-à-fait fausses. Voici ce qui en est. On sait les reproches que les ariens faisaient au dogme de la génération du Fils par le Père, et l'on sait aussi qu'ils enseignaient une création au lieu d'une génération, une différence au lieu d'une unité de nature, et soutenaient que le Fils était quelque chose de fortuit. Ils disaient, en outre, que le Fils est l'image du Père, visible par sa nature, tandis que le Père, par sa nature, est invisible; d'où ils concluaient que si l'un était, par sa nature, visible et l'autre invisible, ils devaient être de nature différente (2).

(1) *L. I, c.* I.

(2) C'est ce qui se voit par *Aug. serm.* 7, *n.* 4. Ici les ariens disent : *Filius visus est patribus, Pater non est visus : invisibilis et visibilis diversæ naturæ est. Cfr. de*

Nous avons déjà vu les conclusions qu'ils tiraient de l'expression de premier né. Or donc, pour éviter tout cela, Marcel avait dit : le Rédempteur, par sa nature divine, n'est pas le Logos ; par lui-même, il n'est pas Fils de Dieu, image (visible) du Père, premier né ; en un mot toutes les qualités que le Logos de Dieu possède encore, indépendamment de sa qualité de Logos, se rapportent, en général, à sa relation avec le monde et, en particulier, à son incarnation. Or, il définissait le Logos à la manière des apologistes du deuxième siècle. Il croyait que c'était là la meilleure manière d'expliquer l'unité de substance du Logos avec le Père, et en même temps son éternité et son existence nécessaire. C'est pourquoi il enseignait que l'empire du Fils, en sa qualité de Rédempteur, avait eu un commencement, mais non pas que l'empire du Logos eût jamais commencé ; l'un est éternel, l'autre était survenu ; puisque la rédemption du genre humain n'avait commencé qu'à une certaine époque (1). Quand la rédemption du genre humain sera accomplie, l'empire du Fils cessera, tandis que son empire comme Logos continuera. Dans le passage suivant, il ex-

Trinit. l. III, c. XIV, où il appelle ceux-là *delirantes* qui soutenaient que le Fils pouvait être né par sa nature.

(1) C'est ainsi que le concile de Sardique explique la doctrine de Marcel à cet égard.

plique pour quelle raison il ne veut pas reconnaître le Logos, en lui-même, comme l'image du Dieu invisible : « Astérius l'appelle l'image du Dieu invisible, afin de prouver, par là, que Dieu est aussi différent de son Verbe que chaque homme l'est de son image. Il est évident que le Verbe, par lui-même (καθ' ἑαυτον), avant d'avoir pris un corps humain, n'était pas l'image du Dieu invisible. Car l'image doit être vue, afin que par l'image on puisse voir ce qui était resté, auparavant, invisible. Pourquoi donc Astérius a-t-il dit que le Logos de Dieu était l'image du Dieu invisible ? Les images font voir ceux dont elles sont les images, même en leur absence. Donc, si Dieu est invisible, le Logos doit être invisible aussi ; comment donc le Logos, considéré par lui-même, peut-il être l'image du Dieu invisible, s'il est lui-même invisible ? Comment celui qui a créé, comme Seigneur et comme Dieu, peut-il être l'image de Dieu ? L'image de Dieu n'est pas la même chose que Dieu, de sorte que celui qui est l'image n'est pas Seigneur et Dieu; il n'est que l'image de Dieu et du Seigneur. Mais, s'il est réellement Seigneur et Dieu, il n'est pas l'image (1). » Il rapportait l'expression de premier né à l'humanité de Jésus-Christ. « Comment est-il possible, disait-il, que ce-

(1) *Adv. Marcell., l. I, c.* IV.

lui qui a toujours été, puisse être le premier né de quelqu'un? Ce premier nouvel homme, par lequel Dieu voulait tout ramener à son état primitif, est nommé, dans l'Écriture-Sainte, le premier né (1). » Marcel démontre donc par l'éternité du Logos, que le mot de *premier*, qui suppose une succession de temps, ne saurait lui convenir. Nous voyons d'abord, de ce qui précède, que Marcel attaquait les ariens avec force; peut-être même y mettait-il trop de finesse; mais, par le passage suivant, on reconnaîtra que Marcel était loin de nier la personnalité du Logos, et qu'il s'est tout simplement borné à introduire une manière nouvelle de s'exprimer, ou du moins que, comme catholique, il n'a fait que se servir d'une expression nouvelle, en disant que ce n'est pas le Fils, mais le Logos qui est éternel.

Marcel disait, dans son ouvrage: « J'ai lu, un jour, une épître de l'évêque Narcisse de Nicomédie, d'après laquelle il paraîtrait que Hosius aurait demandé à Narcisse si lui aussi, de même qu'Eusèbe de Palestine, admettait deux (*n'est-ce pas trois qu'il voulait dire?*) substances (ὀυσιας) dans la divinité, et de cette épître j'ai reconnu qu'il était aussi d'avis des trois substances. » Dans un autre endroit il dit: « Eusèbe de Césarée a osé

(1) *L. l. l. II, c.* III.

séparer le Logos de Dieu et soutenir que le Logos était un autre Dieu, différent du Père par la substance et la puissance (1). » Dans un autre endroit encore, Marcel reproche à Paulin d'avoir dit que le Christ était un second Dieu (δευτερος θεος); parfois même, qu'il était une créature, qu'il y avait un premier et un second Dieu (2). Puis l'évêque d'Ancyre ajoute : « L'image d'une chose n'est jamais identique avec la chose même (ἐν και τ' αὐτον). Mais ce sont deux choses et deux puissances (δυο οὐσιαι, δυο πραγματα, δυο δυναμεις). » C'est d'après ce passage qu'Eusèbe s'efforçait de prouver que Marcel était un sabellien ! Pour avoir dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois substances et, comme on le voit par ce qui précède, qu'ils ne sont pas trois substances séparées, il aurait nié la personnalité du Logos ! Pour avoir blâmé celui qui parlait d'un *premier* et d'un *second* Dieu, d'un Dieu *plus jeune* (3); pour avoir reproché à Eusèbe de Césarée d'avoir enseigné

(1) *L. I, c.* IV, *fol.* 25. Ici la traduction latine met pour διελειν τον λογον του θεου, *dividere verbum Dei*. Elle est inexacte en cet endroit comme en beaucoup d'autres.

(2) *L. I, fol.* 28.

(3) *Adv. Marcell.*, *l. II, c.* II, *fol.* 41. Οὐτε οὐν νεωτερος τις θεος ἐστι, οὐτε ἀλλος τις μετα ταυτα θεος, dit Marcel dans ce passage qu'Eusèbe, avec une étonnante naïveté, cite pour le lui reprocher.

que le Fils est différent du Père, quant à la puissance et à la substance, il nierait que le Fils a une existence personnelle ! Nous voyons déjà, d'après cela, dans quel sens Marcel niait les trois hypostases ; c'est-à-dire dans le sens des ariens, qui faisaient le mot d'hypostase synonyme avec celui de substance, et qui voyaient dans les trois personnes trois substances différentes. Or si Marcel, en les réfutant, dit que les trois sont un, il entend par là qu'ils sont une seule substance ou bien *homoousioi*, pour parler le langage de l'Église. On reprochait donc à Marcel d'être sabellien parce qu'il était catholique et non pas arien, parce qu'il enseignait l'existence d'un seul Dieu et non pas de deux ou trois dieux.

Eusèbe reproche ensuite à Marcel d'avoir blâmé l'assertion d'Astérius qui avait dit, que le passage « Moi et le Père nous sommes un » ne devait s'entendre que de l'unité de volonté, et d'enseigner, par contre, que le Père et le Fils sont identiques (c'est-à-dire qu'ils sont un, parce qu'ils sont la même substance et non pas seulement parce que la volonté du Père et du Fils s'accordent) (1). Il regarde aussi comme une hérésie l'assertion de Marcel que le Logos est éternel, ce

(1) *De eccles. theol., l. II, c.* IV, *fol.* 107. *Cfr. adv. Marcell., l. I, c.* IV, *fol.* 28.

qu'il tirait de S. Jean, I, 1 (1). Eusèbe rattache à ce reproche celui que Marcel n'admettait point la génération du Logos. Dans l'opinion d'Eusèbe, la qualité d'éternel que Marcel accorde au Logos, exclut la possibilité d'une génération; raisonnant d'après des rapports fixes, il croyait que le Père, comme générateur, devait nécessairement avoir existé avant le Fils, l'engendré; donc si l'éternité du Fils détruisait cette existence antérieure et postérieure, on niait, par cela même, la génération. Puis il ajoute que, si l'on n'admet point de génération, le Logos ne saurait être personnellement distinct du Père (2). Mais Eusèbe oubliait qu'il cite lui-même des passages de Marcel où celui-ci parle d'une génération, à la vérité, éternelle. « Comment, dit Marcel dans un des passages déjà cités, comment celui *qui a été engendré comme Seigneur et Dieu* peut-il (comme tel) être l'image de Dieu ? » Voici donc cet évêque, accusé de sabellianisme, qui dit, non seulement que le

(1) *Adv. Marcell.*, *l. II*, *c.* II, *fol.* 35.

(2) *L. I*, *fol.* 40. Ici Eusèbe reproche à Marcel d'avoir dit que dans S. Jean (I, 1) il n'est pas question de génération. Marcel n'a évidemment voulu dire par là autre chose si ce n'est que S. Jean, parlant en ce passage de la préexistence du Rédempteur, ne pouvait pas encore l'appeler Fils. Dans *Eccles. theol.*, *l. II*, *c.* III, Eusèbe dit positivement : Ἐντεῦθεν εἰκότως καὶ ἀΐδιον, τουτ' ἔστιν ἀγέννητον, εἶναι φησι τον λογον.

Logos a été engendré, mais encore qu'il a été engendré comme Seigneur et Dieu, et qui rend le témoignage le moins équivoque de la personnalité du Logos. L'expression : « il a été engendré comme Seigneur et Dieu, » ne se rapporte point à l'incarnation du Logos ; car Marcel dit que le Logos, comme tel, étant lui-même Seigneur et Dieu, ne peut point être l'image de Dieu ; mais il dit aussi que le Logos devenu homme était l'image de Dieu : le Logos est donc, d'après Marcel, éternellement Seigneur et Dieu. Dans un autre endroit Eusèbe, toujours oublieux, cite encore ces paroles de Marcel : « Comment espèrent-ils (les ariens) prouver qu'il y ait un engendré et un qui ne l'est point, *attendu qu'ils croient qu'il a été engendré* (1) ? » Il ne saurait être nécessaire de tirer, des paroles de Marcel, d'autres preuves que sa doctrine sur la Trinité n'était nullement sabellienne ; car le dogme de la génération du Logos, de toute éternité, comme Seigneur et Dieu, indépendamment de ses rapports avec le monde, est directement opposé au sabellianisme qui ne s'occupe, en aucune autre manière, de Dieu que dans ses rapports avec le monde. Mais il faut que je remarque encore que Marcel répondant à Astérius, qui disait que le Fils avait une gloire *reçue* (qui lui

(1) *L. l. l. I, c.* IV, *fol.* 28.

avait été donnée par la grâce), remarque qu'il possède une gloire qui lui est *propre* (qui fait partie de sa substance) en Dieu, ce qui ne pourrait certes pas se dire d'une puissance impersonnelle (1). Marcel combat aussi Sabellius, même dans plusieurs passages cités par Eusèbe, qui avoue que l'expression d'υἱοπατωρ (Fils-Père), caractéristique de Sabellius, ne se trouve nulle part dans son adversaire; mais il soutient qu'au fond, Marcel était de la même opinion que lui, et cela par l'étrange motif « qu'il enseigne l'existence d'un seul Dieu (2)! »

Par ce que j'ai dit jusqu'à présent, nous voyons enfin qu'Eusèbe expliquait la doctrine de Marcel en ce sens que le Logos ne serait qu'une puissance impersonnelle *du Père*. Il alla même au point de se servir d'un artifice indigne de lui, et de pervertir le sens de l'expression de Marcel qui dit : que, par lui-même (καθ' ἑαυτον), le Logos n'est que le Verbe *seulement* (μονον λογος); en supposant qu'il aurait

(1) *Adv. Marcell.*, *l. II*, *c.* II, *fol.* 41. Οἰκειαν δοξαν; la traduction latine dit *privatam opinionem.*

(2) *De ecclesiast. theol. l. I*, *c.* I. Eusèbe trouve aussi du sabellianisme en ce que Marcel dit : que Dieu seul existait avant la création du monde. *Eccles. theol. l. III*, *c.* III. Οὐκ ἐφριξε ταυτην ἀφεις την φωνην, ἀρνητικην οὖσαν του υἱου. *Cfr.* *l. II*, *c.* II. Eusèbe admettait donc encore quelqu'un, indépendamment de Dieu, qui existait avant la création, c'est-à-dire que selon lui le Fils n'est pas Dieu.

dit que le Logos n'est qu'une *simple parole* (ψιλος λογος), ce qui est bien différent (1). Autre part, toutefois, il renonce à ce reproche et soutient que Marcel enseignait la même doctrine que Sabellius, « que les trois *existent*, savoir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, attendu qu'il serait impossible que les trois hypostases pussent se réunir dans une unité, à moins que la Trinité ne tirât son origine d'une monade (2). » Marcel aurait donc enseigné qu'au-dessus du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il y a encore un être qui forme l'unité de cette Trinité; que le Père, le Fils et le

(1) *Adv. Marcell. l. I, c.* IV. Ψιλον γαρ και τῳ ἀνθρωπειῳ λογῳ ὁμοιον τον Χριστον εἰναι ὁμολογειν θελει.

(2) *De eccles. theol. l. III, c.* IV. Το λεγειν τα τρια εἰναι, τον πατερα και τον υἱον, και το ἁγιον πνευμα. Σαβελλιου γαρ και τουτο. Ὁ δε και αὐτο Μαρκελλος ὡδε πη γραφων ἀπεφαινετο. Ἀδυνατον τρεις ὑποστασεις οὐσας, ἑνουσθαι μοναδι, εἰ μη προτερον ἡ τριας την ἀρχην, ἀπο μοναδος ἐχοι. Ce passage offre, d'ailleurs, des difficultés. Car, que signifie : C'est du sabellianisme de dire que les trois sont ? J'avais d'abord supposé que dans le texte il fallait ajouter ἐν ou bien ἐν και το αὐτο. Mais le reproche porte bien sur ce que les trois auraient une existence coordonnée. Puis des mots ὡδε πη γραφων on pouvait conclure que ce que dit Marcel commence aux mots ἀδυνατον γαρ ; mais, dans ce cas, Marcel dirait positivement qu'il y a trois hypostases, ce que, d'après Eusèbe, il a toujours nié. Eusèbe paraît donc avoir placé trop tôt le ὡδε πη γραφων. Quant au traducteur latin il a supprimé entièrement les mots ὡδε πη dans lesquels gît précisément la difficulté.

Saint-Esprit sont coordonnés l'un à l'autre quant à leur origine; c'est-à-dire que le Fils n'est pas dans le Père, comme une puissance impersonnelle du Père; mais que le Père et le Fils ont, l'un et l'autre, pour fondement un être supérieur. Ici Eusèbe paraît avouer lui-même que Marcel enseignait trois personnes, trois hypostases, mais que son hétérodoxie aurait consisté à admettre un être supérieur au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Or, ce qu'il y a de remarquable, c'est que, dans le passage qu'Eusèbe cite pour preuve de son assertion, il ne se trouve pas un seul mot de ce qu'il met de sabellien sous la plume de Marcel. En effet, Marcel dit que le Logos procède du Père; pour le Saint-Esprit, il dit tantôt qu'il procède du Père et tantôt qu'il procède du Fils; d'où il faut conclure qu'il procède de tous les deux à la fois. Sur cela Marcel remarque encore qu'il serait impossible de croire que le Saint-Esprit procédât de tous deux, si le Père et le Fils étaient des substances différentes : car, en ce cas, il faudrait ou qu'il procédât du Père sans qu'il fût question du Fils ou du Fils sans qu'il fût question du Père; mais, comme il procède du Père et du Fils, il faut que les deux soient un. Il termine par ces mots : « Cela n'exprime-t-il pas clairement et incontestablement que la monade se dilate, à la vérité, d'une manière inexplicable comme triade; mais qu'il n'en résulte

nullement une séparation ? » La monade de Marcel est le Dieu unique qui se compose du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; mais il ne dit point, qu'au-dessus de ces trois, il existe une monade ; il soutenait, au contraire, expressément que le Logos procède du Père et le Saint-Esprit de tous deux. De ce passage Eusèbe aurait pu conclure aussi que Marcel n'était opposé qu'à la séparation des personnes en trois natures différentes ; mais qu'il ne pouvait point considérer le Père comme la même personne que le Logos, quand ce ne serait que parce qu'il admet que le Saint-Esprit procède du Père et du Logos, ce qui n'aurait aucun sens s'il les regardait tous deux comme la même personne (1). Voici donc comment Marcel s'exprime : Il y a une hypostase en trois personnes (une trinité), et le mot d'hypostase, ainsi que nous l'avons déjà

(1) Par ce passage on voit clairement combien *Theod. hær. fabul. l. II, c. x*, a tort quand il soutenait que, d'après Marcel, le Fils était une dilatation du Père et le Saint-Esprit une dilatation de la dilatation. Il dit, au contraire, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ce qui exprime non seulement que le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils, mais encore que le Père et le Fils sont distincts l'un de l'autre. Théodoret copie Eusèbe sans avoir lu lui-même Marcel. La preuve, alléguée par Marcel, de l'unité de substance du Père et du Fils, savoir la procession du Saint-Esprit de tous deux, se retrouve d'ailleurs aussi chez S. Hilaire.

vu, est pour lui synonyme avec substance (οὐσια) (1). Or, comme il admet que le Père a engendré le Logos, il est évident que par ce mot il entendait absolument la même chose que les autres théologiens catholiques par le mot de Fils, et qu'il ne différait d'eux que par l'expression. En attendant, Eusèbe a bien prouvé qu'il ne comprenait pas lui-même et n'exposait pas nettement la doctrine catholique ; mais il n'a point prouvé que Marcel s'en fût écarté.

Il y a dans saint Hilaire plusieurs passages qui jettent beaucoup de jour sur la discussion entre

(1) *Eccles. theol. l. III*, c. VI. Μιαν γαρ ὑποστασιν τριπροσωπον —— εἰσαγει. Marcel s'oppose justement à toute séparation. C'est pourquoi il rejette, *l. I*, c. IV, δυο διαιρουμενα προσωπα, ce qui du reste ne doit pas être traduit comme l'abbé Fleury l'a fait, dans son *Histoire Ecclésiastique*, *l. XII*, c. VI, par *personnes distinctes*, mais par *personnes séparées*. C'est ce qui explique pourquoi *Basil.*, *Ep.* 66, 69, reproche à Marcel d'avoir rejeté les trois hypostases. Par le mot d'ὑποστασις Marcel entendait la même chose qu'οὐσια, tandis que ce qui, chez Basile, s'appelle ὑποστασις est chez Marcel προσωπον. La langue du temps de Basile n'était plus la même que du temps de Marcel. Même chez Athanase et jusque dans les Anathèmes de Nicée, on retrouvre la façon de parler de Marcel, d'après laquelle il n'y aurait qu'une ὑποστασις dans la divinité. De même que Marcel rejetait δυο διαιρουμενα προσωπα, Athanase repoussait ὑποστασεις μεμερισμενας, ainsi qu'on le verra plus bas.

Eusèbe et Marcel. Il dit que les ariens rejetaient l'*homousios* parce qu'ils s'imaginaient que par là on enseignait que le Père et le Fils étaient une seule personne, et que le Père s'était, par son infinité, dilaté dans une vierge. Ils rejetaient le dogme de l'éternité du Fils, et cela pour que l'on ne pensât pas qu'il n'a pas été engendré : comme si, en disant qu'il a toujours été, on lui enlevait la possibilité d'avoir été engendré. Saint Hilaire dit encore que, selon eux, *homousios* signifie qu'un autre objet préexistant serait commun à tous deux, comme si l'on admettait par là une substance antérieure qui se serait communiquée à tous deux et que tous deux seraient cet objet préexistant (1). Ce que saint Hilaire dit, dans ce passage, n'est qu'une manière plus relevée d'exprimer le reproche qu'Athanase met dans la bouche des ariens, savoir que si le Fils est éternel, le Père et le Fils doivent être frères. Il s'ensuit que les objections d'Eusèbe contre la doctrine de Marcel ne sont que la répétition de celles que les ariens avient coutume de faire contre la doctrine catholique en général.

Il faut pourtant convenir qu'il y a dans Marcel des parties très faibles. Il n'aurait pas dû abandonner la doctrine traditionnelle de l'identité des

(1) *Hilar. de Trinit. l. IV*, c. IV, V.

expressions de « Fils de Dieu » et de « Logos. » Alors il n'aurait pas été facile à ses ennemis de prétendre qu'il regardait le Logos comme une puissance impersonnelle de Dieu et qu'il détruisait la génération. Il paraît d'ailleurs étrange qu'il n'ait pas voulu donner au Logos, comme tel, le nom de Fils, tout en reconnaissant qu'il a *été engendré*, ce qui revient, en d'autres mots, à la même chose. Il est probable que, par cette distinction, il voulait éviter l'objection qu'en admettant la génération du Fils, de la substance, il se formait l'idée de quelque chose de matériel. Mais, en ne parlant que de la génération du Logos seulement, cette objection ne lui paraissait pas possible. Peut-être ce rapport fut-il la première origine de la manière dont les anciens apologistes représentent le Logos, et cette supposition acquiert quelque poids quand on songe qu'ils mettaient une grande importance à distinguer le Fils de Dieu, des enfans des dieux du paganisme, qui, d'après les mythes, auraient été engendrés d'une manière qui était très matérielle. Marcel aurait dû aussi éviter l'expression sabellienne de la dilatation de la monade, d'autant plus que l'on avait coutume, à cette époque, d'accuser toujours de sabellianisme la doctrine catholique de la Trinité. Enfin, son système de la cessation du royaume du Rédempteur est d'ailleurs contraire à celui de l'Eglise, quoiqu'il faille remarquer que,

d'après Eusèbe lui-même, Marcel n'a parlé ainsi qu'hypothétiquement (1).

Quelle était donc l'opinion d'Athanase sur Marcel ? Épiphane rapporte, qu'ayant demandé un jour à Athanase ce qu'il pensait de Marcel, celui-ci s'était borné à sourire. Epiphane explique ce sourire, en disant qu'Athanase ne voulait ni le défendre ni l'accuser; que son sens était qu'à la vérité Marcel n'avait pas été éloigné d'une opinion impie, mais qu'il s'était purifié (2). Toutefois, dans son histoire des ariens, Athanase dit : « Chacun sait que ce fut lui qui le premier accusa les eusébiens d'erreur, sur quoi ils récriminèrent contre lui, et bannirent *le vieillard* (3). Notre Père de l'Église était donc convaincu que la déposition de Marcel n'était qu'une représaille, parce qu'il avait osé le premier se mettre en opposition avec les eusébiens, quoique, par l'expression de « vieillard, » il semble avoir voulu indiquer que son ouvrage

(1) Encore d'après *Soz. l. II, c.* XXXIII. Ταυτα ὡς ἐν ζητησει εἰρεσθαι τῳ Μαρκελλῳ.

(2) *Epiphan. hær.* 72. Μονον δια του προσωπου μειδιασας ὑπεφηνε, μοχθηριας μη μακραν αὐτον εἰναι και ὡς ἀπολογησαμενον εἰχε.

(3) *Histor. arian., c.* v. Noël Alexandre (*Tom. VIII, p.* 109, *ed. Bing*) tire trop de conclusions de ce passage : il cherche à justifier Marcel, moins par ses propres paroles et celles de son adversaire que par le jugement des ariens.

renferme des endroits qui se ressentent de la faiblessse de l'âge. Il faut d'ailleurs remarquer que, d'après une ancienne tradition, le principal sujet de la plainte que les eusébiens adressèrent contre Marcel à l'empereur, était d'avoir insulté le monarque lui-même, en refusant de prendre part à la dédicace du temple que Constantin avait fait construire à Jérusalem (1). Ils paraissent, d'après cela, n'avoir pas mis eux-mêmes une bien grande importance à leurs accusations dogmatiques, et avoir senti que, si Marcel n'était pas d'accord avec eux, il l'était du moins avec les catholiques, et que par conséquent ils ne retireraient pas un fort grand honneur d'une semblable plainte.

C'est encore ici le moment d'expliquer quels

(1) *Soz., l. II; c.* XXXIII. Eusèbe reproche à son adversaire (*adv. Marcell., l. II, c.* IV, vers la fin) d'avoir cherché à gagner l'empereur en le flattant. Ce reproche est d'autant plus injuste que Marcel, étant accusé d'avoir pour l'empereur une antipathie personnelle, ne pouvait naturellement détruire cette accusation qu'en lui témoignant son estime et en lui faisant remarquer que, s'il n'avait pas assisté à la dédicace de l'église, ce n'avait pas été à cause de lui, Constantin, mais à cause des eusébiens. Et qu'en faut-il penser, quand on voit Eusèbe, si grand flatteur lui-même, accuser un autre de flatterie ? On ne peut, du reste, mettre aucune confiance dans les rapports d'Eusèbe sur les affaires de l'Église en ce qui regarde les ariens. Quelle pitoyable relation ne fait-il pas du Concile de Nicée, dans sa vie de Constantin !

furent les rapports d'Eusèbe de Césarée avec Athanase, pour autant du moins que l'histoire nous en fournit le moyen. Dès le commencement des discussions ariennes, Eusèbe s'était montré peu favorable aux évêques d'Égypte, et il ne pouvait oublier la défaite de Nicée. Il paraît s'être permis plusieurs actes hostiles contre les Egyptiens, et avoir tenu une conduite trop partiale au concile de Tyr, où, d'après ce que nous apprend Epiphane, il avait la présidence. Les évêques égyptiens disaient, dans l'épître déjà citée, aux membres de l'assemblée, et dans laquelle ils se plaignaient de l'injustice avec laquelle on avait traité Athanase : « Vous savez pourquoi ils nous sont hostiles, et « pourquoi Eusèbe de Césarée nous est devenu « depuis peu de temps contraire. » L'évêque Potammon, d'Héraclée en Égypte, fut si irrité de la conduite d'Eusèbe au concile de Tyr, qu'il en versa des larmes et lui adressa le discours suivant : « Comment, Eusèbe, peux-tu siéger comme juge de l'innocent Athanase? Qui peut supporter cela? Comment! n'as-tu pas été en prison avec moi du temps des tyrans? Ils m'ont arraché un œil, parce que je confessais la vérité; tu t'en es tiré sain et sauf; tu n'as point souffert pour ta confession, tu es présent ici intact. Comment es-tu sorti de prison? N'était-ce pas parce que tu avais promis de faire, que tu avais peut-être même fait une

chose défendue (1)? » Le confesseur exprimait le soupçon qu'Eusèbe avait peut-être sacrifié aux idoles pour se délivrer, et que par conséquent, coupable lui-même, il ne pouvait pas être juge. Le reproche était à la vérité intempestif; mais il prouve toujours qu'Eusèbe s'était montré fort injuste envers Athanase; et le courage du confesseur, dont la sensibilité se révoltait à cette pensée, est honorable. Eusèbe répondit d'une manière fort piquante au sujet des Egyptiens qu'il accusa d'une arrogance que, même loin de chez eux, ils ne pouvaient pas réprimer. Il n'y a pas de doute que la franchise du confesseur nuisit à Athanase.

La dissension entre ces deux hommes, qui étaient sans contredit les plus distingués de leur temps, Athanase par son esprit profond et perçant, Eusèbe par sa science, tenait à des causes profondes, je veux dire à la manière différente dont chacun d'eux comprenait le christianisme et le Rédempteur. La façon dont Eusèbe rend compte des opinions de Marcel et dont il les réfute, fait déjà suffisamment voir combien il était éloigné de sa doctrine catholique de la Trinité. Il ne serait peut-être pas trop inexact de dire qu'Eusèbe se trouvait, à l'égard de l'arianisme, dans la même position que Marcel à l'égard du sabellianisme;

(1) *Epiph. hær. LXIX.*

tous deux se rapprochaient du catholicisme, seulement le premier était resté un peu en arrière et le second l'avait un peu dépassé. Il est du reste certain qu'entre l'arianisme et le sabellianisme, le seul vrai moyen terme est la doctrine catholique de la Trinité; aussi était-il plus facile à Marcel de conserver la distinction des personnes, qu'à Eusèbe de maintenir leur unité; aussi celui-ci la niait-il péremptoirement. Mais ce serait bien autre chose de prétendre qu'Eusèbe ait *voulu* être arien; on peut même assurer bien positivement qu'il ne le voulait pas; et il y a assez de motifs pour rendre fort probable qu'il ne l'a réellement pas été. D'après cela, s'il se rapprochait beaucoup de l'arianisme en croyant s'en éloigner, il faut en chercher la cause en ce qu'il ne comprenait pas le véritable sens des deux doctrines, arienne et catholique, de la Trinité, et en ce qu'il manquait de suite dans le raisonnement; la volonté n'y entrait pour rien.

Mais, en tous cas, il faut distinguer deux époques dans la vie d'Eusèbe : celle qui précéda le concile de Nicée et celle qui suivit cette assemblée. Dans la première, il était incontestablement arien, et l'on a même dit, non sans raison, qu'il pouvait être considéré comme la source de l'arianisme. Dans ses premiers écrits, il appela le Fils un être intermédiaire entre Dieu et le monde, une créa-

ture de Dieu (δημιουργημα), le second être après Dieu. Dans le passage suivant, il cherche à expliquer l'idée du Fils de Dieu : « Toutes les natures spirituelles, intelligentes, incorporelles, furent, dit-il, éclairées par le Logos unique qui pénètre toutes choses, comme tous les êtres qui existent dans le monde sont éclairés par le soleil, afin qu'une seule loi gouvernât tout, et que le Logos, de même qu'il est l'image de Dieu en vertu, en puissance et en substance, le fût aussi en unité. D'un autre côté, comme ces êtres, à cause de leur faiblesse, sont sujets au changement et pourraient facilement s'éloigner du Père suprême, attendu que, par l'excès de sa puissance inexprimable et dont la grandeur surpasse tout, et en qualité d'être non créé, il ne peut pas être connu des êtres créés; dans sa bonté et pour ne pas priver complètement de communication avec lui les êtres qu'il se proposait de créer, il avait placé un être intermédiaire entre lui et les créatures (μεσην τινα παρεμβαλλειν δυναμιν), une force toute-puissante, toute vertueuse, qui communiquait de fort près avec le Père et était instruit de ses secrets. On n'a qu'à songer à ce qui arriverait si le soleil était tout près de la terre; les hommes ne pourraient pas supporter sa lumière; au lieu de voir, ils en seraient aveuglés. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on retrouve quelque chose de semblable dans

l'économie de Dieu (*Démonstr. évangél.*, *l. IV*, c. VI). » C'était ainsi qu'Eusèbe croyait rendre le Fils de Dieu accessible à la raison humaine. En conséquence, lorsque, dans le quatrième livre de sa Démonstration de l'Évangile, il cherche à expliquer ce qu'il y a de mystérieux et de profond dans le christianisme, il dit que Dieu avait prévu que le monde étant un seul corps, aurait besoin d'un seul chef, d'un guide, d'un roi, ce que l'on pouvait voir aussi chez les théologiens et les poètes hébreux. On y apprend qu'il existe un principe de toutes choses, ou pour mieux dire on apprend *à connaître un être qui existait avant le commencement, plus tôt que le premier, plus tôt que l'unité*, l'inexprimable, l'incompréhensible, la cause de tout, le *Dieu seul et unique*, de qui et par qui tout existe, dans lequel nous vivons, nous mourons, nous sommes. Or ce Dieu produisit le premier de tous les êtres, la sagesse unique, celui qui est parfaitement intelligent et raisonnable, ou, pour mieux dire, la raison même, et s'il est possible de dire d'un être créé qu'il est la beauté et la bonté même, c'est celui-là qui l'est. Cet être a été produit par Dieu pour être le fondement de toutes choses, une *œuvre* parfaite de celui qui est parfait, le sage chef-d'œuvre du sage, la bonne procréation du bon Père, l'administrateur, le Sauveur et le médecin, le souverain de l'univers

(*l. IV, c.* I, II). Il a donc été au commencement, comme dit saint Jean : « Il était au commencement avec Dieu », et il est Dieu (*l. I, c.* v).

Conformément à son idée du Fils comme être intermédiaire entre Dieu et la créature, il place le Fils et le Saint-Esprit au rang, quoique à la tête, des êtres intelligens. Il compare le Fils au soleil, le Saint-Esprit à la lune. Le Père est pour lui au-dessus de toute comparaison. Quant à la comparaison ordinaire du Père et du Fils au soleil et à ses rayons, il dit qu'elle serait assez exacte, si ce n'est que les rayons ne peuvent pas être séparés du soleil, tandis que le Fils a une existence séparée de celle du Père. L'éclat du soleil a commencé avec lui, mais le Père a existé avant le Fils. Seul être non engendré, il existait avant la génération du Fils. Enfin, il faut remarquer aussi cette différence, que l'éclat du soleil en émane nécessairement, tandis que le Fils existe par la libre volonté et le décret du Père (*Démonstr., l. IV, c.* III). D'après tout cela, le Père se trouve placé si fort au-dessus du Fils, que l'on ne sait pas en quel sens le Fils peut être appelé Dieu ; et d'ailleurs, quelle masse de contradictions ! Le Père est le seul et unique Dieu, et pourtant le Fils est Dieu aussi. Le Fils est l'image de Dieu quant à l'unité, et cependant Dieu existait avant l'unité (le Fils). Le Père est en tout ; tout est par lui ;

nous vivons et nous sommes *dans lui*, et pourtant un être intermédiaire est nécessaire (ὀργανον, *Dém., l. IV*, c. IV) pour nous unir à Dieu ! Si, du reste, il appelle le Père l'inexprimable, l'incompréhensible, même en opposition avec le Fils, cela s'accorde avec le passage où il dit que le Père est plus qu'un être (οὐσια, *Præp., l. IX, c.* XXI), c'est-à-dire qu'il est absolument impossible de rien rapporter du Père, tandis qu'Eusèbe lui-même en rapporte tant de choses, et qu'il appelle dans un autre endroit le Fils le second être (μετα την δευτεραν οὐσιαν, *Præp., l. VII, c.* XV); ce qui ne pouvait se dire qu'en opposition avec le Père, qui serait alors le premier être, et par conséquent aussi un être.

Mais dans les ouvrages publiés par Eusèbe, après le concile de Nicée, on trouve des passages fort brillans contre les erreurs ariennes. Socrate, pour défendre Eusèbe, en cite plusieurs. Il y combat ceux qui disent que le Fils est la plus sublime des créatures et qu'il a été créé de rien; il enseigne lui-même que le Fils est réellement né du Père; qu'il est vrai Dieu, en sorte que l'on ne peut pas dire que Dieu soit son Créateur, mais son Père. Il est avec le Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie. Ce n'est que dans ce sens qu'on peut appeler le Rédempteur Fils. Il réfute l'explication des ariens du livre des Proverbes, 8,

32, etc. (1). Et pourtant, dans ces passages, le Fils se montre encore comme un être intermédiaire entre Dieu et les créatures (2). Pour réfuter l'objection de Marcel, que si l'on adopte plusieurs hypostases (substances) on détruit l'unité de Dieu, Eusèbe répond qu'il n'y a pourtant qu'un seul Dieu qui est le Père. Voici la traduction littérale de ce passage : « Mais s'ils craignent que ce ne soit là admettre deux dieux, il faut qu'ils sachent que, quoique nous reconnaissions la divinité du Fils, il n'y a pourtant qu'un seul Dieu : celui-là qui est seul sans commencement et qui n'a point été engendré ; qui a sa divinité en lui-même, qui est la cause de l'existence du Fils, et qui existe d'une manière qui lui est propre ; de qui le Fils lui-même reconnaît qu'il a la vie par lui. C'est pourquoi il dit que le Père est son Dieu et notre Dieu. Aussi le grand apôtre enseignait-il que Dieu est le chef du Fils, et que le Fils est le chef de l'Église. C'est pourquoi il est le Seigneur de l'Église ; mais son chef suprême est le Père. Ainsi il y a un Dieu, le père du Fils unique, et un chef, Jésus-Christ lui-même. Or, s'il y a un fondement et un chef, comment peut-il y avoir deux

(1) *Socrat.*, *l. II*, *c.* XXI. Ces passages sont principalement tirés de *Theol. eccles.*, *l. I*, 8–10.

(2) *L. I*, *adv. Marcell.*, *c.* 1.

dieux ? Il n'y en a qu'un seul qui est celui qui n'a rien au-dessus de lui, qui n'a point d'autre cause que lui-même, qui a une divinité propre, sans commencement, non engendrée, à qui seul appartient la puissance, qui communique au Fils sa divinité et sa vie, qui a tout soumis au Fils, qui l'envoie, qui lui donne des ordres, une mission, qui l'enseigne, qui lui délivre tout, qui le glorifie, l'élève, qui le proclame roi de l'univers, lui transmet toute juridiction, qui veut que nous lui obéissions, qui commande qu'il (le Fils) s'asseoie à la droite de sa majesté. Pour lui obéir, le Fils unique s'est humilié; il a pris la servitude, et il a obéi jusqu'à la mort; c'est à lui qu'il adresse sa prière; c'est lui qu'il écoute quand il commande; c'est lui qu'il remercie, et il nous apprend à l'appeler le seul vrai Dieu; il avoue qu'il est plus grand que lui; il veut que nous le reconnaissions comme le Dieu qui est supérieur à tout, comme le sien. » Dans ce passage, Eusèbe expose la doctrine d'un seul Dieu dans des termes tels qu'il ne lui est plus possible de reconnaître le Fils comme Dieu; ou bien, s'il ne veut pas renoncer à sa divinité, il ne saurait éviter d'admettre plus d'un Dieu. Quand Marcel parlait d'un seul Dieu, il l'entendait, comme le fait toujours l'Église catholique, du Père, du Logos et du Saint-Esprit réunis; mais quand Eusèbe parle d'un seul Dieu, il

ne l'entend que du Père. Or tout cela était évident par la manière d'après laquelle, selon que je l'ai rapporté plus haut, il expliquait et réfutait Marcel.

Il ne nous reste plus qu'à écouter Eusèbe parlant du Saint-Esprit. J'ai déjà remarqué que du dogme évangélique d'après lequel le Fils procède du Père, et le Saint-Esprit de tous les deux, Marcel déduisait l'unité de substance des trois personnes divines. Or Eusèbe dit qu'il est facile de prouver que le Saint-Esprit procède du Père. « Le Fils était dans la partie la plus intime du royaume paternel, et il en est sorti, comme quand un semeur sort pour semer (c'est-à-dire que le Fils n'est pas de la substance du Père). De même aussi, le Saint-Esprit a toujours été autour du trône de Dieu, car, d'après Daniel, ce trône était entouré de myriades. *C'est de celles-ci qu'il est sorti* (1). *Peut-être*, dit-il plus loin, tous ces esprits furent-ils sanctifiés par le Saint-Esprit; mais le Fils qui est seul honoré de la Divinité paternelle, crée tout, les choses visibles et invisibles, *et dans le nombre*, la personne de l'Esprit consolateur. Mais le Père de Jésus-Christ, le bien inexprimable, qui est élevé au-dessus de toute pensée et de toute conception, le conducteur du

(1) *De Eccles. theol.*, *l. III*, *c.* IV, *fol.* 169.

Saint-Esprit, et aussi celui du Fils, est Dieu au-dessus de toutes choses, par toutes choses et en toutes choses (1). » Ainsi, quand Eusèbe dit que le Saint-Esprit procède du Père, c'est comme s'il disait qu'un ambassadeur procède de la cour d'un prince.

Pour pouvoir expliquer cette doctrine d'Eusèbe, si complètement nulle, si vide de sens, si contradictoire sur tous les points, il faut que nous poussions nos recherches encore un peu plus loin. Il est certain que la différence ne consiste pas *uniquement* dans une erreur de jugement. Eusèbe était de ces natures sobres, nettes d'esprit, réfléchies, qui cherchent partout avec soin un fondement solide pour le pied, qui n'avancent d'un pas que quand elles l'ont trouvé; mais qui, malgré toute leur prudence, ne s'aperçoivent point qu'elles bâtissent sur un terrain qui lui-même n'en a point. Je demande, d'après cela, comment Eusèbe comprenait-il le christianisme tout entier? La réponse fournira une explication fort importante de la manière dont il concevait Jésus-Christ. Eusèbe a dit des choses très belles, très vraies et parfois très frappantes, sur la nature du christianisme (*Démonst. év., l. I, c.* V-VII, *fol.* 9-29), mais il ne paraît pas l'avoir assez approfon-

(1) *L. I, c.* VI.

die. La différence entre le christianisme et le judaïsme est, selon lui, que le premier est universel, et le second particulier; que l'un veut un culte spirituel, et l'autre un culte extérieur. Ces distinctions sont à la portée de la raison humaine, comme le Fils de Dieu, tel qu'Eusèbe l'a fait; en conséquence, Eusèbe s'en contente, et la raison ne pouvant pas aller plus loin, il n'en cherche pas davantage. Mais l'Évangile dit qu'il diffère du judaïsme, comme la grâce de la loi, et que le chrétien diffère du juif, comme le fils du serviteur, l'homme libre de l'esclave. Le royaume mystérieux de la grâce n'a point été ouvert à Eusèbe; c'est pourquoi Jésus-Christ n'est pas pour lui le Dieu mystérieux, inexprimable, mais il a au-dessus de lui le Dieu qui se cache dans une sainte obscurité. De la destruction intérieure du péché par Jésus-Christ, de son véritable sacrifice de propitiation, du fait qu'à tous ceux qui croient en lui, qui ont reçu l'esprit du Fils, il a donné le pouvoir d'être faits enfans de Dieu; de tout cela, il n'est pour ainsi dire aucunement question chez Eusèbe. C'est pourquoi, d'après lui, Jésus-Christ n'a fait qu'annoncer la rémission du péché, c'est pourquoi il n'a fait que nous rendre la vraie doctrine (1).

(1) *Cf. Demonst. ev., l. IV, c. x, fol.* 163. Il décrit encore ici l'œuvre de la Rédemption, et tout ce qu'il en dit se borne

Il n'a donc point expliqué comment le chrétien devient vraiment spirituel, comment la loi ne se présente plus au fidèle seulement du dehors, comme une prescription, mais s'accomplit intérieurement et avec joie par la grâce. Il n'a point dit que, quoique nous vivions avec la loi, nous ne vivons point sous la loi, c'est-à-dire que nous sommes des enfans et non point des serviteurs. Il n'a donc point fait connaître le véritable fondement, mais seulement le résultat d'une chose dont la source est plus profonde, quand il a dit que le christianisme est spirituel et universel, en opposition au mosaïsme extérieur et borné.

C'est pourquoi, d'après lui, Jésus-Christ n'a fait que rétablir la religion telle qu'elle était avant Moïse, et non pas l'homme *tel qu'il était avant la chute* (1). Il dit, en effet, qu'avant Moïse, il n'existait point de loi religieuse se rapportant à un seul peuple; sans la circoncision, etc., on obtenait la bienveillance de Dieu par le seul accomplissement des lois morales. C'est là pour lui la piété d'Abraham, par laquelle il a trouvé grâce

à ceci ; Παν δε το ἀνθρωπινον γενος τοις δια λογων ἡμερων και προσηνεσι φαρμακοις, ταις τε πρᾳεσι και προτρεπτικαις αὐτου διδασκαλιαις ἰατο και ἐθεραπευε.

(1) *Demonst. ev.*, *l.* I, c. VI, *fol.* 16. Ὡς εἰναι την καινην διαθηκην οὐδ' ἀλλην ἢ ἐκεινην της ἀρχαιοτατης των Μωσεως χρονων [illegible] πολιτειας.

devant Dieu. Il suffit de considérer le passage suivant, dans lequel il cherche à faire voir pourquoi la loi mosaïque ne suffit pas, pour reconnaître sur-le-champ qu'il n'a point pénétré dans les profondeurs de la doctrine évangélique. Après avoir cité le passage de l'épître aux Romains, 8, 3 : « Car ce qu'il était impossible que la loi fît, étant (la chair la rendant) faible et impuissante (1), Dieu l'a fait, ayant envoyé son propre Fils revêtu d'une chair semblable à la chair de péché, etc. » Il ajoute : « Il était, par exemple, impossible que, d'après la loi de Moïse, les femmes de tous les peuples se rendissent trois fois par an, après avoir mis au monde, à Jérusalem, pour se purifier. Ainsi il y a encore mille autres choses, que la loi ordonne à la vérité, mais qu'il est impossible que tous les peuples accomplissent (*Démonst.*, *l. I*, *c.* VI). » Il ne voyait donc que l'impossibilité extérieure d'accomplir la loi, et non point une impossibilité intérieure, c'est-à-dire le péché, que Jésus-Christ a anéanti, en nous donnant par là la possibilité d'accomplir la loi. L'impossibilité d'accomplir la loi ne consiste pour lui que dans le fait que le rituel ordonné par Moïse ne peut pas être observé par tous les peuples ! Il ne savait

(1) Eusèbe a supprimé les mots δια της σαρκος. Mais c'est précisément ce qui fait la force du passage de S. Paul.

pas que nous ne pouvons pas non plus accomplir la loi morale, et celle-là surtout, sans avoir en nous l'esprit du Fils et sa force mystérieuse. Eusèbe croyait que l'homme pouvait être régénéré par un simple enseignement, de sorte qu'il suffisait d'ordonner de déposer l'ancienne loi, et d'adopter la nouvelle pour que tout fût accompli. Il s'ensuit que, dans la manière dont il comprend le christianisme, il ne se trouve aucun motif pour lequel ce qu'il appelle le second principe, c'est-à-dire le Logos, ait jugé nécessaire de devenir homme. Aussi n'en a-t-il imaginé d'autre, que parce que les anges, à la protection desquels les divers peuples étaient confiés, n'étaient point en état de résister à Satan (*Démonstr.*, *l. IV*, *c.* x, *f.* 161). Il paraît donc n'avoir compris le péché qu'extérieurement, comme qui dirait mécaniquement; il n'est point selon lui dans l'intérieur de l'homme; aussi suffisait-il d'un secours extérieur, d'un simple enseignement. Ne connaissant point d'après cela la profonde plaie du genre humain, il ne pouvait pas non plus reconnaître la nature du médecin qui devait la guérir. Il reste donc toujours sur la surface; et quand il parle des forces divines départies aux apôtres pour gagner les hommes à l'Évangile, elles ne sont guère à ses yeux que les forces des miracles et celles des discours extérieurs (*Démonstr.*, *l. III*, *c.* v, vi); tandis que le

Saint-Esprit n'est en quelque sorte qu'un grand ange gardien. Voilà ce que j'avais à dire sur Eusèbe et sur la lutte à laquelle il prit part. Ce que je viens de rapporter expliquera aussi pourquoi les ariens et ceux qui penchaient pour leur système, ne comprirent pas, et étaient réellement hors d'état de comprendre la doctrine catholique.

C'est pour cela qu'Eusèbe ne pouvait pas comprendre Athanase ; plus favorablement disposé pour les ariens, quoique sans le vouloir, il ne concevait pas comment Athanase pouvait avec justice leur être si contraire, et il se laissa entraîner à prendre part aux artifices que l'on employait contre lui. Mais si Athanase sut apprécier Marcel, il ne se trompa pas non plus au sujet d'Eusèbe de Césarée. Il reconnut que l'un et l'autre avaient fait ce qui était en leur pouvoir, et leur pardonna de n'avoir pas fait ce qui le dépassait. Il n'était pas mécontent de la confession de foi d'Eusèbe au concile de Nicée, et il s'en servit même comme d'une preuve contre les ariens. Quelque grande que fût l'injustice dont il avait été la victime à Tyr, et à laquelle Eusèbe avait tant contribué, elle ne l'empêcha pas d'approuver Eusèbe toutes les fois qu'il ne s'en était pas montré absolument indigne. Aussi dit-il plus tard, en parlant d'un de ses disciples qui lui avait succédé au siége de Césarée : « Pour ce qui regarde Acace, comment

pouvait-il se justifier devant son maître, Eusèbe, qui non seulement signa le symbole de Nicée, mais qui en outre écrivit à ses subordonnés une lettre pour leur dire que ce qui avait été prononcé à Nicée était la vraie foi ? Car s'il se défendit d'une façon un peu arbitraire, il ne rejeta du moins pas le symbole, et il se prononça contre les ariens qui y soutenaient que le Fils n'existait pas avant d'avoir été engendré, et ne tirait son existence que de Marie (*de Synod.*). » Théodoret suivit Athanase, et opposa aussi aux ariens la confession de foi d'Eusèbe (1).

En attendant, Arius, malgré des protecteurs si puissans et si actifs, et malgré le bannissement d'Athanase, ne fut pas admis à la communion de l'Église d'Alexandrie. Un véritable évêque laisse son esprit dans son troupeau, même quand il est absent. De graves commotions se seraient même manifestées dans la ville, si Arius n'avait pas reçu, pour la seconde fois, de l'empereur, l'ordre de s'éloigner. Mais en revanche c'était à Constantinople qu'il devait être solennellement admis à la communion. L'évêque de cette capitale, Alexandre, s'y opposa pourtant de toutes ses for-

(1) *Hist. eccl., l. I, c.* XIII. Il est probable que ni Athanase ni Théodoret n'ont connu la doctrine d'Eusèbe sur le Saint-Esprit, ni en général l'ensemble de ces maximes.

ces; mais Eusèbe de Nicomédie menaça de le déposer et de faire élire à sa place un nouvel évêque qui s'entendrait avec Arius. Puis vinrent les ordres de l'empereur et de grandes dissensions à Constantinople même, où les uns tenaient pour Arius, et les autres le repoussaient. Alors, pour me servir de l'expression de Socrate, Alexandre abandonna la dialectique, c'est-à-dire la tentative de faire voir par des preuves humaines qu'Arius était un hérétique, et il eut recours à la prière, pour demander que la honte, dont ils étaient menacés, s'éloignât de lui et de son Eglise. Eusèbe et les siens s'étaient déjà rassemblés; Arius devait être reçu le lendemain. Le soir il traversa la ville avec plusieurs de ses partisans; tout-à-coup il éprouva un besoin naturel et se rendit dans un lieu public, destiné aux personnes qui se trouvaient dans cette position. Il ne revint plus. Ses amis, inquiets de sa longue absence, étant allés à sa recherche, le trouvèrent mort : ses entrailles étaient sorties de son corps avec ce qu'elles contenaient. Bien des personnes pensèrent que sa mort était une punition de Dieu, mais ses amis l'attribuèrent à la magie (1). Athanase dit qu'il ne fallait se réjouir de la mort de personne, car chacun devait mourir à

(1) *Socrat., l. I, c.* XXXVII, XXXVIII. *Soz., l. II, c.* LXX, *et n. c. Vales. Athanas. de morte Arii, fol.* 341.

son tour; mais il ne pouvait s'empêcher de trouver dans celle d'Arius des circonstances que le jugement des hommes n'était point en état de pénétrer.

Constantin mourut l'année suivante, 337. Ses trois fils, Constantin, Constant et Constance, se partagèrent l'empire, en vertu du testament de l'empereur. Ils eurent une entrevue personnelle en Pannonie, dans laquelle le rappel des évêques fut résolu. Constantin adressa la lettre suivante aux fidèles d'Alexandrie : « Il n'a sans doute pas échappé à vos saintes pensées, par quels motifs Athanase, le prédicateur de l'adorable loi, a été envoyé momentanément dans les Gaules. La fureur de ses sanguinaires ennemis tenant des dangers suspendus sur sa tête, cette résolution fut prise afin qu'il ne lui arrivât pas malheur. C'est pour le mettre à l'abri de la vengeance de ses adversaires qu'il fut confié à moi. Dans la ville que j'habitais, il jouit en abondance de tous les besoins de la vie, quoique son caractère si digne d'éloges, soutenu par l'appui de Dieu, lui eût fait supporter sans se plaindre les plus grandes privations. Déjà notre maître Constantin-Auguste, mon père, avait résolu de le rendre à votre piété bien-aimée; mais le sort commun de tous les hommes l'ayant appelé au repos éternel, avant qu'il ait pu accomplir son désir, j'ai cru devoir exécuter les inten-

tions de l'empereur de bienheureuse mémoire. Vous savez vous-mêmes de quels respects Athanase sera digne quand il viendra auprès de vous. Vous ne vous étonnerez donc pas si j'ai fait quelque chose pour lui. Mon cœur y a été poussé et entraîné par la pensée de l'amour ardent que vous lui portez, et par le mérite d'un si grand homme. Que la Providence divine vous garde, mes chers frères (1)! » Son bannissement avait duré deux ans et quatre mois.

Les évêques d'Égypte décrivent de la manière suivante la part qu'eux et le peuple prirent à son retour. « Le peuple accourut en foule de toutes parts, pour exprimer sa joie et son bonheur de revoir celui qu'il avait tant désiré. Les églises étaient pleines de réjouissances, et des actions de grâces étaient partout adressées au Seigneur. Les diacres et les prêtres ne pouvaient se lasser de le contempler; ils éprouvaient une joie intérieure, et disaient que ce jour était le plus beau de leur vie. Mais à quoi sert de décrire notre félicité, à nous les évêques? car nous avons déjà dit qu'il nous avait semblé à tous que nous souffrions avec lui (*Apolog. c. Ar., fol.* 181). » L'attachement

(1) *Apol. c. Ar., fol.* 203. *Soz., l. III, c.* II. On y lit que Constantin avait ordonné, par son testament, le rappel d'Athanase.

sans bornes que les fidèles d'Alexandrie, ainsi que les prêtres et les évêques de l'Égypte, portaient à Athanase offre, au milieu de ces orages, un spectacle sur lequel le cœur aime à se reposer, car le sentiment de la justice, ainsi que l'amour de l'Église et l'esprit de corps, brillent chez eux avec un grand éclat. Le retour d'Athanase eut lieu en 338.

Mais ces élans de joie des habitans d'Alexandrie n'étaient, en quelque sorte, qu'un encouragement offert au pasteur et à son troupeau pour leur donner la force de supporter les maux qui allaient encore les accabler; les eusébiens ne tardèrent pas à recommencer leurs efforts pour renverser la foi de l'Église. Ils avaient déjà essayé d'empêcher le retour d'Athanase; mais la manière dont ils s'y étaient pris pour chasser l'évêque Paul de Constantinople, faisait bien connaître l'effrayant pouvoir dont ils jouissaient alors. Ainsi, quand Alexandre, évêque de Constantinople, vieillard de quatre-vingt-dix-huit ans, fut sur le point de mourir (Constantin-le-Grand vivait encore à cette époque), on lui demanda de désigner son successeur. On a déjà vu par ce qui précède, que quand un évêque était aimé de ses ouailles, le vœu qu'il exprimait influait beaucoup sur le choix que l'on faisait après lui. Comme il fallait que le successeur fût pris dans le diocèse même qu'il devait

gouverner, qui mieux que l'évêque pouvait savoir quel était le plus digne? Alexandre répondit donc : « Si vous voulez avoir un évêque pieux, savant, et en état d'enseigner, choisissez Paul. Si vous préférez un homme adroit, qui entende les affaires et qui sache se conduire avec les employés du gouvernement, prenez Macedonius. » Les qualités de Paul triomphèrent sur celles de son compétiteur. D'ailleurs, il est probable que ce dernier avait dès lors fait connaître son penchant pour les eusébiens ; c'était là un motif suffisant pour que sa personne ne fût pas agréable à une grande partie de la population. Paul se fit sacrer par les évêques présens, au nombre desquels ne se trouvait point Eusèbe de Nicomédie, qu'il détestait pour son hérésie, mais qui, vu sa proximité de la capitale, se croyait le droit de présider à la consécration. En conséquence, quand Constantin, qui était absent au moment de la cérémonie, revint à Constantinople, les eusébiens trouvèrent moyen de le prévenir contre Paul, qu'ils dépeignirent comme un homme indigne ; il fut déposé. Ils retournèrent les qualités par lesquelles Alexandre avait désigné les deux candidats, disant que Macedonius était pieux et savant, et Paul, au contraire, adroit et intrigant. Sozomènes remarque du reste que l'histoire prouve qu'Alexandre les avait bien jugés, puisque Paul ne sut jamais se défendre contre les

ruses de ses ennemis (*Soz., l. III, c.* I-III). Après la mort de Constantin-le-Grand, Paul fut rappelé en même temps qu'Athanase, ce qui prouve bien que les nouveaux empereurs regardaient son bannissement comme une suite de l'irritation des eusébiens contre les défenseurs du concile de Nicée. Bientôt, cependant, les eusébiens trouvèrent moyen de s'emparer complètement de l'esprit de l'empereur Constance. Paul fut déposé une seconde fois par un concile eusébien, et Eusèbe lui-même échangea l'évêché de Nicomédie contre celui de Constantinople (1). Funeste présage pour Athanase!

Nonobstant la bienveillance que le jeune Constantin témoignait à Athanase, les ariens avaient néanmoins osé l'accuser auprès des trois empereurs. Ils renouvelèrent avec une inconcevable hardiesse l'affaire d'Arsène et d'Ischyras; mais ils parurent ne la réveiller que pour appuyer, en quelque façon, leurs nouvelles accusations sur une base ancienne. Athanase, disaient-ils cette fois, aurait provoqué des séditions, commis des assassinats, envoyé une foule de gens en exil; ils lui faisaient surtout un crime de ce qu'après avoir été déposé par un concile, il avait repris l'administra-

(1) *Socrat., l. II, c.* VII, dit positivement qu'il y avait été appelé par Constance.

tion du siége épiscopal d'Alexandrie, sans y avoir été de nouveau autorisé par un autre concile; en dernier lieu, ils l'accusaient aussi d'avoir détourné des grains destinés à la nourriture des pauvres.

Mais ces affreux outrages étaient devenus pour les eusébiens une tactique inévitable; car le rappel des évêques leur avait fait le plus grand tort dans l'opinion publique; leurs partisans devenaient moins nombreux de jour en jour : Athanase assure même positivement qu'il leur en restait à peine quelques uns (1). Aussi craignaient-ils, qu'une fois que les évêques rappelés seraient solidement rétablis sur leurs siéges, on ne leur demandât compte des actes de violence qu'ils avaient commis. Ils poussèrent donc la chose à l'extrémité. Toutefois, Constantin et Constant rejetèrent leurs plaintes avec mépris; mais il n'en fut pas de même de Constance; un mémoire justificatif qu'Athanase lui adressa demeura sans effet, ce qui était d'autant plus malheureux qu'Alexandrie se trouvait précisément placée dans le partage de ce prince. Un certain Pistus, qu'Alexandre avait un jour excommunié avec Arius, fut même nommé, par un concile eusébien, évêque d'Alexandrie à la place d'Athanase. Macaire, prêtre, fut envoyé, avec deux diacres, Martyrius et Hesychius, au pape

(1) *Hist. Arian.*, c. IX, *fol.* 349.

Jules, pour le prier de reconnaître le nouvel évêque d'Alexandrie et de consentir à la déposition d'Athanase. Mais celui-ci dépêcha, tout-à-fait à l'improviste, des défenseurs à Rome, qui accablèrent à tel point de honte le député des eusébiens, que Macaire, quoique malade, prit la fuite au milieu de la nuit. Jules fait le plus grand éloge de l'assurance et de la fermeté que les prêtres d'Alexandrie montrèrent dans leur défense d'Athanase, en opposition avec la conduite inconvenante des envoyés eusébiens (1). Cependant, les deux diacres, qui étaient restés après le départ de Macaire, proposèrent, en désespoir de cause, un concile dans lequel les deux parties comparaîtraient devant Jules, et il promit que dans ce cas les plaignans démontreraient les faits dont ils ne possédaient point encore en ce moment les preuves. Sur ces entrefaites, Constantin, le puissant protecteur d'Athanase, fut tué dans une campagne contre Constant.

Les évêques d'Égypte, de Libye et de la Pentapole se rassemblèrent à Alexandrie par suite de ces nouveaux mouvemens; là, ils rédigèrent une lettre synodiale adressée à tous les évêques de l'Église, dans laquelle ils défendaient Athanase de toutes les accusations portées contre lui. Cet écrit

(1) *Ep. Julii ad Ar. apud Athanas., fol.* 144, 146.

est plein de vérité, de force et de preuves frappantes; on y rencontre surtout, à chaque phrase, cette sérénité intérieure que donne le sentiment de l'innocence et de la véracité. Qu'il est touchant de voir cent évêques réunis appeler le bannissement d'Athanase et ses souffrances leur bannissement et leurs souffrances. C'est là le vrai style de l'Église, où le métropolitain est le lien d'union de tous ses suffragans; en sorte que, quand la tête souffre, tous les membres souffrent aussi; sa souffrance est la leur. C'est ainsi qu'ils disent: « Comment ceux qui ne se reposent pas même après notre bannissement peuvent-ils enseigner à sympathiser aux peines d'autrui? car son exil (celui d'Athanase) a été à tous égards le nôtre. Tous, nous nous sommes regardés comme bannis avec lui, et tous nous sommes rentrés dans notre patrie avec Athanase; au lieu de nos larmes et de nos soupirs, la joie et la volupté ont inondé nos cœurs; et puisse le Seigneur nous les conserver! Oh! qu'il ne permette pas qu'Athanase soit renversé par les ariens (*Apol. c. Ar. fol.* 126)! »

Les évêques racontent toute l'histoire de la persécution d'Athanase et démontrent que, s'il a été porté contre lui des accusations qui pouvaient le conduire au supplice, c'est uniquement parce qu'il s'est montré si inébranlable contre l'hérésie des ariens. Déjà son intime union avec son évêque

Alexandre lui avait valu la haine des ariens ; mais quand, à Nicée, il défendit contre eux la doctrine de l'Eglise avec un si intrépide courage, cette haine acquit une nouvelle force. Je me bornerai maintenant à rapporter encore ce que les évêques disent au sujet des nouvelles plaintes portées contre Athanase. Ils déclarent que leur Église est pure de sang humain ; qu'Athanase n'a jamais fait assassiner ni exiler personne, et que, même depuis le retour d'Athanase, aucun acte de ce genre n'a eu lieu en Égypte. Ils démontrent, par des pièces authentiques, que les exécutions dont les ariens parlaient avaient été ordonnées par les autorités séculières, et cela dans un moment où Athanase, en route pour revenir, se trouvait encore en Syrie; que ces exécutions n'avaient eu aucun rapport avec les affaires de l'Église et ne concernaient en rien des ecclésiastiques. Or, quand même Athanase aurait été en Égypte dans ce temps, ce qui n'était pas, en quoi pouvait-il être responsable des actes du préfet ? Ils terminent cette partie de leur lettre en remarquant que, par ces fausses accusations, les eusébiens n'avaient d'autre but que d'éloigner les prêtres fidèles afin de prêcher leur hérésie librement et sans opposition. Pour ce qui regarde la prétendue soustraction des grains, ils racontent qu'en Égypte et en Libye des grains sont distribués aux veuves par ordre de l'empereur, et

ils en appellent au témoignage des personnes intéressées pour certifier que ces distributions ont été faites jusqu'à ce moment, sans interruption, par Athanase, qui n'a négligé ni peines ni embarras pour qu'elles se fissent d'une manière équitable. Le seul motif qu'ils puissent, d'après cela, supposer aux ariens pour avoir porté cette accusation, c'est le désir d'enlever l'avantage de ces distributions de blé aux catholiques pour les procurer à leur propre église. En effet, plus tard, l'Eglise catholique cessa de profiter de ce bienfait, qui fut accordé aux ariens.

La troisième plainte nouvelle touchait à la liberté et à l'indépendance de l'Eglise. Athanase, disaient les ariens, avait été déposé par un concile, condamné par un tribunal ecclésiastique, et sa réintégration s'était faite par le gouvernement. Les évêques d'Égypte reprochent en premier lieu à Eusèbe de Nicomédie un défaut total de pur esprit ecclésiastique, puisqu'il paraît mesurer la dignité d'un évêque d'après la grandeur de la ville et l'importance de ses revenus, ayant d'abord échangé Béryte contre Nicomédie, et puis Nicomédie contre Constantinople, et cela toujours par l'autorité du gouvernement. Mais si l'Écriture-Sainte proclame l'indissolubilité du mariage, à combien plus forte raison le lien qui unit l'évêque à son église doit-il être impossible à rompre! Ils remarquent

ensuite qu'Eusèbe et Théognis avaient osé prononcer l'arrêt de déposition contre un évêque, après avoir été eux-mêmes déposés par le concile de Nicée. Ils s'étaient permis de renverser ce concile œcuménique, et de donner le nom de concile à leur assemblée passionnée de Tyr! Plusieurs membres de l'assemblée de Tyr avaient été accusés de divers crimes; d'autres avaient été déposés par un concile d'Alexandrie. Comment osait-on, chargé de tant de méfaits, en accuser d'autres? Comment pouvait-on donner le nom d'Eglise à une assemblée présidée par un commissaire impérial, à laquelle assistaient un exécuteur des hautes œuvres et un accusateur public, desquels le dernier avait présenté les accusés en place du diacre, comme il est d'usage dans les conciles (1); où les eusébiens avaient imposé leurs volontés au commissaire, et où celui-ci avait fait exécuter ses ordres par des soldats et obligé les évêques à se soumettre à ses mesures? Si le concile de Tyr avait été réellement une assemblée ecclésiastique, pourquoi ce commissaire impérial et ces soldats? Mais s'ils en avaient besoin, et s'ils tenaient de lui leur considération,

(1) Παρην σπικουλατωρ, και κομμεντάρισις ἡμας εἰσηγεν ἀντι διακονων της ἐκκλησιας. Les glossaires expliquent le mot de σπικουλατωρ par ἀποκεφαλιστης et δημιος.

comment pouvaient-ils objecter à la résolution impériale (à celle qui rappelait Athanase)? » En terminant cette lettre, les évêques exhortent à la sympathie pour le sort d'Athanase, et à une active coopération pour mettre un terme aux artifices et à la malignité du crime. Le résultat de cette lettre synodiale fut de faire connaître partout les eusébiens pour ce qu'ils étaient, et tous les évêques catholiques se prononcèrent sur-le-champ contre Pistus et pour Athanase (1).

Mais quand les eusébiens apprirent de leurs ambassadeurs qu'il n'y avait rien à gagner pour eux à Rome, ils s'efforcèrent de faire réussir leurs projets contre Athanase à un concile convoqué à Antioche, l'an 341. Le prétexte en fut la dédicace d'une église dont Constantin avait fait commencer la construction dix ans auparavant. On célébrait en même temps le cinquième anniversaire de l'avénement des fils de Constantin-le-Grand. Athanase fut déposé pour avoir repris possession de son siége sans avoir obtenu préalablement la permission d'un concile, et un autre fut élu à sa place. On abandonna toutefois Pistus, qui n'aurait jamais pu se soutenir à Alexandrie contre Athanase

(1) *Ath. ep. encyclic.* Παντες ὑμεις οἱ της ἐκκλησιας καθολικης ἐπισκοποι ἐπιστασθε, ὡς δια την ἀσεβειαν εἰκοτως αὐτον ἀναθεματισατε και ἀπεκηρυξατε.

dont le talent était si remarquable. Le choix tomba d'abord sur Eusèbe d'Emèse, homme très savant, originaire d'Edesse, et formé à l'école d'Eusèbe de Césarée. Mais il était trop sage et trop équitable pour consentir à devenir évêque d'Alexandrie. Il était surtout retenu par la pensée du tendre attachement du peuple d'Alexandrie pour Athanase (1). Socrate, ajoutant à ce qui vient d'être dit, qu'il fut plus tard accusé de sabellianisme, il est probable qu'un motif dogmatique contribua aussi à son refus d'accepter l'évêché d'Alexandrie. Il fut fait évêque d'Emèse. En revanche, un certain Grégoire devint évêque d'Alexandrie. Il fut sacré à Antioche.

Cependant les évêques assemblés à Antioche publièrent quatre symboles. Dans le premier, qui fut joint aux lettres synodiales, ils disaient : « Nous ne sommes point des disciples d'Arius, car comment nous qui sommes évêques pourrions-nous suivre un simple prêtre? Nous n'avons pas non plus adopté d'autre foi que celle qui nous a été transmise depuis le commencement. Nous avons été, au contraire, les juges de sa foi, que nous avons approuvée; mais c'est nous qui avons adopté Arius lui-même, et nous ne l'avons pas suivi. Vous re-

(1) *Socrat.*, *l. II*, c. IX. Δια το σφοδρα ὑπο του των Ἀλεξανδρεων λαου ἀσπασασθαι τον Αθανασιον.

connaîtrez cela vous-même par ce qui suit. Nous avons depuis le commencement appris à croire en un seul Dieu, et en un Fils unique de Dieu, qui est avant tous les temps, qui est avec son Père qui l'a engendré, par qui tout a été fait. » Une autre formule, jointe à une autre lettre, s'exprime avec un fort grand détail, mais se rapproche du reste beaucoup du symbole de Nicée. La voici : « Nous croyons en un Dieu, en un Seigneur Jésus-Christ, son fils, unique Dieu, par qui tout est; engendré par le Père avant tous les temps, Dieu de Dieu, tout du tout, unique de l'unique, parfait du parfait, roi du roi, Seigneur du Seigneur, le Verbe vivant, la sagesse vivante, la vraie lumière, la voie, la vérité, la résurrection, le pasteur, la porte, l'immuable et l'inaltérable; l'image qui ne diffère en rien de la divinité, de la substance, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père; le premier-né de toute création, qui a été au commencement avec Dieu, le Dieu Logos, de qui il est écrit, « et Dieu était le Verbe, » par qui tout a été fait, et en qui tout existe; et au Saint-Esprit, qui a été donné pour la consolation, la sanctification et la consécration des fidèles. » Le reste s'étend sur l'incarnation de Jésus-Christ et sur la personnalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. A la fin il est prononcé un anathème sur ceux qui soutiennent qu'il fut un temps où le Fils n'était

pas, etc. Du côté des catholiques, on n'était pas absolument mécontent de cette formule; à la vérité, on n'y trouve pas l'*homousios*, mais on ne tenait pas particulièrement au mot, pourvu que son sens fût exprimé pleinement par d'autres. On se déclara toutefois mécontent d'une des formules qui faisaient partie des anathèmes, et dans laquelle on lisait : « Si quelqu'un dit que le Fils est une créature comme une d'entre les créatures, etc., » puisqu'elle donnait toujours à entendre que le Fils est une créature, quoique différente des autres (1). En outre, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont désignés comme étant trois par l'hypostase, mais un par leur accord (τῃ δε συμφωνιᾳ ἑν). Or, dans le sens des ariens, hypostase signifie substance.

Cependant, Théophrone de Tyane, un des évêques présens à l'assemblée, n'agréa point cette formule; il en donna une plus courte et plus précise qui fut adoptée. Dans celle-ci, Marcel fut anathématisé d'une manière distincte, tandis que

(1) *Socrat.*, *l. II*, *c.* x. *Soz.*, *l. III*, *c.* v, dont on peut comparer les observations. *Athanas. de synod.*, *fol.* 735, *et seqq. Hilar. de synod.*, *fol.* 21. Du reste les catholiques devaient se méfier de cette profession de foi, quand ce ne serait que parce que Astérius, ainsi que nous le voyons dans *Euseb. adv. Marcell.*, *l. I*, *c.* IV, s'y conforme presque verbalement dans ses écrits, ce qui ne l'empêche pas de dire, dans d'autres endroits, du Fils de Dieu tout ce que j'ai cité de lui dans le second livre de cet ouvrage.

dans la seconde il n'était que nommé. Cette troisième s'exprime en ces termes. « Je crois en un Dieu, le Père tout-puissant.... et en son Fils unique, Dieu, Verbe, puissance, sagesse, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui tout est, né du Père avant tous les temps, Dieu parfait du Dieu parfait, qui est en substance auprès de Dieu (ὀντα προς τον Θεον ἐν ὑποστασει), et au Saint-Esprit, le consolateur, l'esprit de vérité, de qui Dieu a promis par la prophétie qu'il le répandrait sur tous ses serviteurs, que le Seigneur avait annoncé à ses disciples, et qu'il a envoyé conformément aux actes des apôtres. » Enfin, la quatrième formule fut un peu plus tard envoyée à Constant, dans la Gaule, par Narcisse, Maris, Théodore et Marc. Voici quelles en sont les expressions : « Nous croyons... en son Fils unique, Jésus-Christ, qui est du Père avant tous les temps, Dieu de Dieu, lumière de lumière, par qui tout a été fait, sur la terre comme dans les cieux, les choses visibles et invisibles, qui est le verbe, la sagesse, la puissance, la vie et la lumière. » C'est ainsi que les ariens s'exprimaient; mais ils ne croyaient pas ce qu'ils disaient, ainsi qu'on le verra plus tard; ils voulaient seulement s'affermir par une apparente orthodoxie, afin de pouvoir, quand ils seraient parvenus à leur but, rendre leurs opinions générales.

Sur ces entrefaites, Grégoire de Cappadoce avait entrepris sa mission à Alexandrie sous la protection de la force armée. Le préfet Philagrius, conformément aux ordres qu'il en avait reçus, fit connaître par un édit que Grégoire était le nouvel évêque. Les esprits en furent frappés comme d'un coup de foudre; et ce fut bien pis quand on vit cet évêque arriver avec un entourage d'ariens; un cri de douleur s'éleva dans toute la ville, et surtout dans les demeures des autorités supérieures. Les catholiques se plaignaient que leur évêque eût été déposé sans avoir été jugé par l'Eglise, et que, pour plaire aux ariens, on eût fait une chose inouie. Quand on avait des plaintes à élever contre un évêque, il fallait, disaient-ils, que le peuple fût convoqué et que l'affaire se traitât en sa présence; et puis, quand même l'évêque serait trouvé coupable, on ne pouvait point imposer au diocèse un évêque étranger, acheté, un arien (1). Ainsi parlait le peuple. C'était précisément l'époque du grand jeûne, quand on se préparait à célébrer la fête de la Passion du Sauveur, et les églises étaient plus fréquentées qu'à l'ordinaire. Mais le pauvre peuple avait encore un motif de plus pour courir aux églises; il lui semblait que quand

(1) *Ath. ép. encyclic., fol.* 112. *Hist. Ar.*, 5, 10. *Ep. Julii. k.* 43.

il y était, l'évêque étranger ne pouvait point s'en emparer et la profaner! Mais Grégoire s'avançait avec des soldats; juifs et païens avaient été invités par Philagrius à prendre part à la conquête! Ils pénétrèrent dans la ville avec des armes de toute espèce; les vierges consacrées à Dieu furent dépouillées et maltraitées; les ascètes furent tués, les églises pillées, les choses saintes profanées. Pendant que ces excès se passaient dans une église, Athanase était dans une autre. Pour prévenir tout accident, pour que les mêmes horreurs ne se renouvelassent pas dans celle-ci, ce qui n'aurait certainement pas manqué, il prit la fuite. Il fallut après cela laisser les églises aux ariens. Le peuple fut obligé d'entrer en communication avec eux, ou de se priver de toute prière en commun, de toutes les cérémonies du culte. Que dis-je? on ne pouvait pas même prier à son gré chez soi; tous ceux qui n'assistaient pas aux assemblées ariennes étaient maltraités. Athanase remarque à ce sujet: « On ne vit jamais de persécution semblable à celle-là; car, dans les persécutions précédentes, ceux qui échappaient pouvaient au moins prier, et ceux qui se cachaient pouvaient être baptisés. Maintenant, la cruauté des persécuteurs semble avoir pris celle des Babyloniens pour modèle. Car, de même que ceux-ci dénonçaient Daniel, Grégoire dénonce au préfet les personnes qui prient chez elles; il sur-

veille d'un œil jaloux les serviteurs de l'Eglise (lorsque par hasard ils veulent distribuer en secret les remèdes spirituels); en sorte que, par cette tyrannie, beaucoup de personnes courent risque de ne pas être baptisées, et beaucoup d'autres de ne pas être visitées, dans leurs maladies, par des prêtres; elles pleurent cependant et regardent ce malheur comme plus grand que la maladie même. Car, lorsque les serviteurs de l'Eglise sont persécutés, les fidèles, dans l'horreur que leur inspire l'hérésie arienne, aiment mieux courir tous les dangers plutôt que de se laisser toucher la tête par un arien (1). » En attendant, comme il arriva souvent que les prêtres et le peuple n'obéissaient pas aux ordres de Grégoire, il s'ensuivit que prêtres et laïques furent appelés devant les tribunaux et punis par le fouet. Trente-quatre personnes, des vierges, des femmes et des hommes de distinction, accusés à la fois par Grégoire, furent publiquement passés par les verges et jetés en prison.

Ce fut ainsi que Grégoire affermit son autorité à Alexandrie; bientôt après son arrivée, il fit le tour de son diocèse accompagné de Philagrius. Il est probable que les évêques de l'Egypte se prononcèrent avec franchise contre ce qui se passait, et qu'ils refusèrent de reconnaître le nouveau métro-

(1) *L. I, fol.* 116.

politain, qui leur avait été imposé contre toutes les lois canoniques, à l'élection duquel ils n'avaient pas été appelés et qu'ils n'avaient pas ordonné, ainsi que ces lois l'exigeaient. Ils furent battus et chargés de chaînes. Serapammon fut exilé; Potammus, mortellement blessé, ne reprit connaissance qu'avec peine et mourut peu de jours après. Les moines et d'autres personnes ne furent pas plus heureux.

Après l'invasion de Grégoire, Athanase se tint caché dans les environs d'Alexandrie, pour y attendre pendant quelque temps la suite des événemens. Il apprit que Grégoire avait persuadé au préfet de faire parvenir à Constance un acte d'accusation contre lui, qui était rédigé de telle façon, qu'il paraissait émaner du peuple. Il l'avait fait signer par des païens et d'autres qui ne faisaient pas partie du corps des catholiques. Ils espéraient tromper par là Constance. Athanase adressa alors une lettre encyclique à tous les prêtres pour faire connaître publiquement l'histoire de l'invasion du nouvel évêque. Il termine en exhortant les évêques à ne pas rester indifférens à l'infortune qui accablait l'Église d'Alexandrie; à ne pas laisser fouler aux pieds, par les hérétiques, ce membre si distingué du corps de l'Eglise, et à avoir compassion des souffrances de ses fidèles maltraités. L'Apôtre n'a-t-il pas dit : Quand un membre éprouve de la douleur, tous les autres souffrent avec lui?

Il faut pleurer, dit-il, avec ceux qui pleurent; quand une église est maltraitée, c'est comme si toutes l'étaient; le Sauveur de tous est outragé; les lois de toutes les églises sont violées. Il priait, d'après cela, les évêques de ne pas reconnaître Grégoire et de ne pas lui envoyer de lettres de communion; mais de se prononcer contre lui et, par leur sympathie, de donner aux évêques et au peuple d'Egypte l'assurance que, loin d'être seuls et abandonnés, ils pouvaient se féliciter d'être unis avec eux dans la foi en Jésus-Christ (*Ep. encycl.*, *fol.* 116-118).

Après qu'Athanase eut ainsi rempli son devoir envers son troupeau et envers l'Eglise universelle, il s'embarqua pour Rome, où il était appelé, afin d'obtenir enfin une décision sur les plaintes contre les eusébiens au concile qu'ils avaient demandé. Le pape était le seul appui des nombreux persécutés; car, indépendamment d'Athanase, on y vit encore Marcel, Asclépas de Gaza, et plusieurs autres évêques de Thrace, de Syrie, de Phénicie et de Palestine, qui venaient demander au chef à être toujours considérés comme des membres de l'Eglise. Socrate dit en parlant d'eux : « Ils firent connaître leur position à l'évêque Jules, lequel, conformément au privilége de l'Eglise de Rome, les protégea par des lettres pleines de franchise. » Quant à Sozomène, il s'exprime ainsi : « Après

que l'évêque des Romains eut entendu les plaintes de chacun et qu'il eut vu que tous étaient d'accord avec le dogme de Nicée, il les admit à la communion comme ayant la même foi que lui. Car, à cause de la dignité de son siége, c'est à lui qu'est commis le soin pour tous (1). » Mais Athanase fut accueilli par Jules avec une considération particulière, car Sozomène dit : « Ceux qui présidaient l'Eglise romaine et tous les évêques d'occident considérèrent ceci (la persécution d'Athanase) comme un acte de violence contre eux-mêmes ; car ils avaient déjà approuvé en toutes choses l'assemblée de Nicée et étaient restés jusqu'alors fermes dans la foi ; en conséquence, quand Athanase arriva auprès d'eux, ils l'accueillirent amicalement et se chargèrent de lui faire obtenir justice (2). »

Jules envoya aux eusébiens les prêtres Elpidius et Polixène, pour être d'autant plus assurés qu'ils viendraient au concile qu'ils avaient eux-mêmes demandé. Mais ils avaient peur d'un jugement libre et ecclésiastique et craignaient Atha-

(1) *Socrat.*, *l. II*, c. XV. Γνωριζουσιν οὖν τῳ ἐπισκοπῳ Ἰουλιῳ τα καθ' ἑαυτους· ὁ δε, ἁτε προνομια της ἐν Ῥωμῃ ἐκκλησιας ἐχουσης κ. τ. λ. *Soz.*, *l. III*, c. VIII. Οἷα δε της των παντων αὐτῳ προσηκουσης δια την ἀξιαν του θρονου. Comparez à ceci Henri de Valois, *ad. h. l.*

(2) *L. I*, c. VII.

nase. Ils allèrent même jusqu'à retenir les députés pendant plusieurs mois et, à leur départ, ils leur donnèrent, à ce que nous apprend Sozomène, une lettre pour le pape Jules, écrite d'un style très fleuri, très éloquent, mais en même temps dédaigneux et menaçant. En voici la substance : « La *sollicitude* de l'Eglise de Rome était, disaient-ils, généralement connue; n'était-elle pas l'*atelier des pensées* des Apôtres, et depuis l'origine la patrie de la vraie foi (1). A la vérité elle avait reçu sa foi de l'orient. Quant à eux (les eusébiens), ils ne croyaient pas devoir céder à l'Eglise romaine pour l'étendue et le nombre, tandis que pour la vertu et les sentimens, ils valaient mieux qu'elle. » Ils imputaient, après cela, à crime, à Jules, d'avoir accueilli Athanase et se montraient irrités de ce que Jules avait méprisé leur concile et annulé

(1) Φερειν μεν πασι φιλοτιμιαν των Ρωμαιων ἐκκλησιαν ἐν τοις γραμμασιν ὁμολογουν, ὡς ἀποστολων φροντιστηριον. Ce passage est équivoque et avec intention; je n'ai cru devoir suivre, ni les traductions blâmées par Valois ni la sienne non plus. Φροντιστηριον (école) a un double sens, de même que φιλοτιμια. Je le prends comme Aristophane dans ses Nuées contre Socrate, v. 94, où Strepsiades dit : Ψυχων σοφων τουτ' ἐστι φροντιστηριον (*ed. Schütz, I*, 240), que Voss traduit ainsi : « C'est pour toi la fabrique des pensées (*Deukwirthschafterei*) des âmes sages. » Les ariens ne pouvaient nier le primat de Rome; c'est pourquoi ils s'en moquaient, comme tous ceux qui abandonnent l'Eglise.

leur arrêt. C'était une violation des lois de l'Eglise; car leurs ancêtres avaient respecté les décisions de l'Eglise de Rome contre Novatien. Jules montrait de la partialité en préférant la communion d'Athanase à la leur. A la fin, ils disaient qu'ils étaient à la vérité offensés, mais qu'ils n'en continueraient pas moins à communiquer avec Jules, pourvu qu'il approuvât la déposition de ceux qu'ils avaient condamnés et l'installation des évêques qu'ils avaient fait sacrer à leur place. S'il ne le faisait pas, ils prendraient le parti contraire (1), c'est-à-dire qu'ils renonceraient aussi à sa communion. Il leur était impossible de se rendre au concile convoqué à Rome, parce que l'époque en était trop rapprochée, et qu'ils en étaient d'ailleurs empêchés par la guerre de Perse.

Jules répondit avec la dignité qui convient au pasteur suprême, avec une franchise pleine de vigueur et une douceur toute chrétienne, avec autant de simplicité et de sincérité apostolique que de zèle, et enfin avec cette incorruptibilité qui convient au défenseur de l'innocence opprimée. Mais cette lettre était écrite au nom du concile de Rome, qui, après un examen approfondi, avait acquitté Athanase et Marcel. Jules disait en commençant : « J'ai lu les lettres qui

(1) *Soz., l. III, c.* VIII.

m'ont été remises par mes prêtres ; et je me suis étonné que vous ayez répondu avec une colère inconvenante à ce que je vous écrivais en amour et en vérité. L'orgueil et la vanité de ceux qui l'ont rédigée s'y montrent clairement. Cela est étranger à la foi de Jésus-Christ. Ce qui avait été écrit avec charité aurait dû être répondu avec charité, et non pas dans un esprit de querelle. N'est-ce pas, en effet, une preuve de charité de ma part d'avoir envoyé des prêtres pour témoigner ma pitié pour ceux qui souffraient, et pour engager les accusateurs à se présenter, afin que tous les différends pussent être promptement apaisés et oubliés ; que nos frères ne souffrissent plus, et que personne ne pût continuer à vous accuser ?... Quand j'eus lu cette lettre, elle me donna beaucoup à réfléchir, et je la gardai long-temps par devers moi, parce que je me flattais toujours que quelqu'un d'entre vous viendrait, et qu'il ne serait pas nécessaire de vous écrire une seconde lettre, sachant d'ailleurs que la vôtre ferait beaucoup de peine à plusieurs de nous s'ils en avaient connaissance. Mais personne n'étant venu, je l'ai communiquée, et je vous fais observer que tout le monde a été saisi d'étonnement ; l'on pouvait à peine croire qu'elle eût réellement été écrite par vous. Car c'était plutôt une lettre de colère que de charité. Si celui qui l'a rédigée l'a fait par

amour des querelles, cela ne convient nullement dans cette occasion. Dans les affaires de l'Église, il ne s'agit pas de disputes de mots, mais de concours apostoliques, et du désir de ne scandaliser personne, pas même le dernier membre de l'Église. »

Il dit ensuite, que si, à cause des opprimés, il les eût, de son propre mouvement, appelés à un concile, il aurait agi d'une manière tout-à-fait conforme à l'esprit de l'Eglise; mais ayant été, au contraire, invité à cette convocation par leurs propres envoyés, sans qu'ils y aient paru, cette circonstance donnait lieu à de grands soupçons contre eux. Les ariens qui n'avaient pas péché seulement contre les hommes, mais encore contre Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, avaient été déposés par le concile de Nicée; mais rien n'avait pu être prouvé contre Athanase et Marcel. Ce n'était donc pas lui qui dérogeait à un concile, mais c'étaient eux qui, les premiers, s'étaient soulevés contre les décrets de Nicée, en rendant la communion aux personnes que ces décrets avaient excommuniées. Ils avaient aussi, en opposition aux résolutions de Nicée, passé d'un évêché à un autre (1). D'après cela, il leur fait observer avec beaucoup de finesse, que s'ils étaient, en effet,

(1) Cela était défendu par le dixième canon de Nicée.

d'opinion que la dignité de tous les évêques était égale, et qu'il ne fallait point la mesurer d'après la grandeur de la ville, il devait paraître étrange qu'ils voulussent quitter les petites villes où Dieu les avait placés, pour passer dans d'autres plus considérables. Il expose après cela les motifs qui ont fait agir l'Eglise de Rome, en continuant à communier avec Athanase et Marcel, et il reproche aux eusébiens leur conduite injuste à Tyr et leur tyrannie en Egypte. C'est à cela qu'il attribue leur répugnance pour paraître au concile de Rome, et, quant au prétexte de l'époque rapprochée et de la guerre avec la Perse, il leur fait remarquer qu'ils ont retenu ses prêtres pendant plusieurs mois sans leur faire de réponse, et qu'ils ne se laissaient point arrêter par la guerre pour exercer des actes d'hostilité et de violence au sein même de l'Eglise. La guerre de Perse ne pouvait mettre aucun obstacle à un voyage en Italie.

C'est un discours plein de haine fraternelle, remarque-t-il plus loin, que de dire que lui, Jules, préférait la communion d'Athanase et de Marcel à la leur ; car il a développé les motifs pour lesquels ceux-là avaient réellement droit à la communion avec l'Eglise romaine. « Et maintenant, puisque nous sommes unis avec eux d'après les lois de l'Eglise et avec raison, je vous prie, au nom de Jésus-Christ, de ne pas souffrir que les

membres de Jésus-Christ soient déchirés; méprisez l'égoïsme et préférez à toutes choses la paix du Seigneur. Car il n'est ni juste ni équitable de priver des innocens de la communion, et d'affliger en cela l'esprit par des motifs intéressés. Si pourtant vous croyez avoir raison à plusieurs égards, ceux qui le pensent n'ont qu'à venir et le prouver. Athanase et Marcel se sont engagés à démontrer tout ce qu'ils ont dit. » En dernier lieu, Jules parle des tribunaux ecclésiastiques d'où l'esprit évangélique s'est éloigné, et il dit : « Quand même ils (Athanase et Marcel) auraient quelques torts, comme vous le dites, il faudrait que le tribunal jugeât d'après les canons de l'Eglise et non pas ainsi (comme à Tyr et à Antioche). On aurait dû tout nous écrire, afin que ce qui est juste pût être décidé. Ce sont des évêques qui ont été maltraités, et non pas ceux de quelques églises inconnues, mais de celles qui ont eu les apôtres eux-mêmes pour fondateurs. Pourquoi ne nous avez-vous pas écrit spécialement au sujet de l'Eglise d'Alexandrie? Ou bien ne savez-vous pas qu'il est d'usage de nous écrire d'abord, et puis de décider conformément à la justice? D'après cela, s'il y avait lieu d'entretenir un tel soupçon contre ces évêques, il fallait commencer par en donner avis à notre Eglise. Et maintenant, ceux qui ne nous ont laissé prendre aucune part à ce

qui a été fait, et qui ont agi d'après leur seule et arbitraire volonté, ceux-là prétendent que, sans avoir été juges, nous adoptions leurs arrêts. »(Ici Jules défend ses droits de primatie. Le pieux et vénérable pape ne s'était pas arrogé un droit imagiuaire, en demandant que, dans des affaires aussi importantes, on lui donnât avis avant de rien décider. Car Socrate dit, en parlant du concile d'Antioche, qui déposa pour la seconde fois Athanase : « Jules, évêque de Rome, n'y assistait pas non plus, et personne ne le représentait, *et pourtant un des canons de l'Eglise ordonne que les églises particulières ne peuvent rendre aucune loi, sans la permission de l'évêque de Rome* (1). On avait donc, sous tous les rapports, cruellement agi envers les évêques persécutés.)

La fin de la lettre contient l'exhortation suivante : « Je vous en conjure, prenez en bonne part ce que j'écris : car je vous mande ce qui nous a été transmis par le bienheureux Pierre, l'apôtre; et je n'aurais même pas écrit des choses qui sont sues de tout le monde, si ce qui est arrivé ne nous eût ému. Les évêques ont été expulsés et éloignés de leurs siéges; d'autres, venus d'autres

(1) *Socrat.*, *l. II*, c. VIII. Καιτοι κανονος ἐκκλησιαστικου κελευοντος, μη δειν τας ἐκκλησιας παρα την γνωμην του ἐπισκοπου Ρωμης κανονιζειν.

lieux, ont été mis à leur place, en sorte que les fidèles pleurent ceux qui leur ont été enlevés par la force, et souffrent des actes de violence de la part de ceux qui leur ont été imposés ; les évêques qu'ils voulaient, ils ne les obtiennent pas, et ceux qu'ils détestent, ils sont obligés de les supporter. Je vous conjure que cela n'arrive plus. Soulevez-vous plutôt contre ceux qui se permettent de pareilles choses, afin que les églises ne souffrent plus de si grandes cruautés ; qu'aucun évêque, aucun prêtre ne soit plus maltraité ou forcé malgré lui, ainsi qu'il nous a été rapporté, de faire certaines choses, afin que nous ne devenions pas la risée des gentils, mais surtout afin que nous n'attirions pas sur nous la colère de Dieu. Car chacun de nous devra, au jour du jugement, rendre compte de ce qu'il a fait ici-bas. Puisse tout le monde tourner son esprit vers Dieu, pour que les églises recouvrent leurs évêques, et se réjouissent toujours en Notre-Seigneur Jésus-Christ; que par lui gloire soit au Père, aux siècles des siècles, ainsi soit-il! »

Cette défense si honorable et si chrétienne des évêques innocens demeura sans aucun résultat. Athanase resta plus de trois ans à Rome. Mais à un concile convoqué par Constant, à Milan, il fut enfin décidé que les empereurs seraient priés de convoquer un concile œcuménique, pour mettre de l'ordre dans les affaires de l'Eglise. Constant y

consentit, et persuada à son frère Constance de prendre une résolution semblable. Cette assemblée devait se tenir en l'an 347, à Sardique, en Illyrie. Sur ces entrefaites, Constant appela Athanase auprès de lui, et plus tard il lui ordonna de se rendre en Gaule, et d'accompagner les chefs des églises de ce pays jusque dans la ville où le concile devait se tenir. Il s'y trouva au moins cent évêques d'Occident et soixante-dix d'Orient.

On désirait y traiter trois sujets (1). La foi attaquée devait être confirmée; l'affaire des évêques déposés par les eusébiens devait être examinée, et enfin tout ce dont les ariens étaient accusés devait y être éclairci : car des plaintes s'élevaient contre eux de tous les côtés. La lettre synodiale des évêques assemblés à Sardique s'exprime ainsi : « Des accusateurs se sont présentés contre eux de divers endroits. Des hommes revenus de l'exil, montraient leurs fers et leurs liens; ceux qui y gémissent encore avaient chargé leurs parens ou leurs amis d'exposer leurs griefs; d'autres enfin venaient demander vengeance des cruautés souffertes par leurs amis morts dans les lieux de leur bannissement. Et ce qu'il y avait de plus affreux, c'était que des évêques avaient été traités ainsi, et l'un d'entre eux montrait les

(1) *Hilar. frag., fol.* 1291.

chaînes dont les ariens lui avaient chargé le cou ; d'autres attestaient qu'ils avaient été près de périr par suite de faux témoignages. Ils se sont, en effet, livrés à de si grands excès, que des évêques auraient été mis à mort par eux, s'ils n'avaient pas pris la fuite. Feu Théodule, notre confrère, est mort, quoiqu'il eût échappé à leur fureur : car ce fut sur leurs accusations que l'ordre de l'exécuter fut expédié. Il y en eut qui montrèrent les marques des épées, des blessures et des cicatrices; d'autres se plaignirent qu'on leur avait fait souffrir la faim. Cela fut aussi attesté par des hommes dignes de foi. Des envoyés de toutes les églises racontèrent des circonstances où des soldats en armes et la populace avec des fouets se livraient à leur fureur, où les juges menaçaient, où de fausses lettres étaient écrites. »

Il est naturel de penser que, dans de pareilles circonstances, les eusébiens ne devaient pas se sentir fort à leur aise. Ils eurent, en conséquence, de nouveau auprès d'eux des commissaires impériaux, Musonius et Hesychius. Malgré cela la frayeur s'empara d'eux sur la route. Car Arius et Étienne, l'un évêque en Palestine, et l'autre en Arabie, qui avaient passé du côté des évêques d'Occident, racontèrent que les chefs des eusébiens avaient, à plusieurs reprises, assemblé les évêques qui voyageaient avec eux, et qu'ils étaient

convenus de ne point assister au concile, mais de se borner à faire une apparition à Sardique, et puis de se retirer de nouveau sur-le-champ. Ils ajoutèrent qu'il y avait beaucoup d'évêques orthodoxes parmi ceux d'Orient; mais que, par des menaces, on les empêchait de se déclarer.

Quant au concile, il s'assembla librement; point de soldats, point de commissaires impériaux, aucun déploiement de forces quelconques ne devait gêner la liberté des délibérations (1). Il fut décidé qu'on ne soumettrait pas la foi de l'Église à un nouvel examen; les évêques d'Occident firent observer que le concile de Nicée n'avait rien laissé à désirer à cet égard. Il fut question après cela de l'affaire d'Athanase et des autres évêques destitués. Mais les eusébiens ne voulaient point qu'on s'en occupât; ils disaient que ces hommes étaient déjà jugés, et qu'il n'était pas permis de révoquer en doute la justice des conciles qui les avaient condamnés. Des évêques qui avaient formé ces assemblées, plusieurs étaient morts; il en était de même des témoins. Ils reprochèrent ensuite aux évêques d'Occident de s'être mis en relation avec des ex-

(1) *Ath. apol. tom. I, fol.* 154. *Histor. Arian., fol.* 352. Athanase se sert, à cette occasion, d'une expression fort belle : « Les Occidentaux vinrent seul; *leur père était Hosius;* les Orientaux avaient avec eux des pédagogues et des avocats, tels que le comte Musonius (Musonim), etc. »

communiés, et demandèrent avant tout que les évêques destitués fussent déclarés irrévocablement déposés. Mais cela était directement contraire au but du concile.

Les occidentaux ne négligèrent rien pour inspirer aux eusébiens des sentimens de justice. Ils les y exhortèrent à plusieurs reprises, en leur disant qu'ils étaient venus pour se faire juger par le concile; pourquoi donc s'y dérobaient-ils après être venus? Ou bien ils n'auraient pas dû s'y présenter du tout, ou bien ne pas se retirer. C'était une grande présomption contre eux. Athanase et ses coaccusés étaient là; tant qu'ils avaient été absens, les eusébiens les avaient accusés; maintenant ils étaient présens, il fallait les convaincre. Le concile devait nécessairement les regarder comme des calomniateurs et juger en conséquence, puisqu'ils prétendaient ne pas vouloir convaincre Athanase, quand en réalité ils ne le pouvaient pas. »

Ces représentations furent inutiles. Hosius, que l'on appelait communément le père des évêques, fit alors la dernière tentative. Il alla trouver les eusébiens, et leur dit que si Athanase était reconnu coupable, il serait infailliblement abandonné aussi par les occidentaux; mais que, si son innocence était démontrée, s'il prouvait qu'on l'avait faussement accusé, et si malgré cela les eusébiens ne

voulaient pas le reconnaître, lui, Hosius, était déjà convenu avec Athanase qu'il se rendrait avec lui en Espagne (1). Ces efforts ne réussirent pas mieux que les précédens. Les eusébiens dirent qu'ils venaient de recevoir la nouvelle de la victoire remportée par Constance sur les Perses, et qu'il fallait qu'ils retournassent chez eux pour les réjouissances auxquelles cet événement donnait lieu. Ils quittèrent donc Sardique, et se rendirent en toute hâte à Philippopolis.

Les occidentaux repoussèrent après cela toutes les anciennes accusations des eusébiens contre Athanase; ils l'acquittèrent et déclarèrent rester en communion avec lui. L'ouvrage de Marcel fut examiné, et les évêques n'y découvrirent point les hérésies que les ariens prétendaient y trouver. Ils reconnurent qu'il enseignait un Dieu Logos éternel et son royaume éternel; qu'il n'enseignait point que le Logos tirât son origine de sa naissance de Marie, et que certains autres points qui le concernaient étaient plutôt examinés que niés (2). Asclepas fut aussi admis, après un exa-

(1) *Athan. histor. Arian. ep. Hosii ad Const., fol.* 370.

(2) *Hil. fragment. II, fol.* 1287. *Lectum autem est liber, quem conscripsit frater et coepiscopus noster Marcellus: et inventa est Eusebii et qui cum ipso fuerunt exquisita malitia. Quæ enim ut proponens Marcellus posuit, hæc eadem quasi jam comprobans proferret, adsimularunt. Lecta ergo sunt,*

men approfondi. En revanche, furent excommuniés Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néroniade, Acace de Césarée, Etienne d'Antioche, Ursace et Valens, Ménophante d'Ephèse et George de Laodicée (les deux Eusèbe de Césarée et de Nicomédie étaient déjà morts). Les évêques publièrent ensuite quelques canons sur la discipline de l'Eglise, rédigèrent deux lettres synodiales, envoyèrent une députation à Constance, et se remirent en route pour retourner chez eux.

Les lettres synodiales étaient adressées à l'Eglise d'Alexandrie, à l'Eglise universelle et au pape Jules; car Jules ayant été empêché par de graves motifs d'assister au concile, s'était contenté d'envoyer des légats à Sardique; mais, dans l'absence du pape, Hosius avait présidé l'assemblée. Dans leur lettre à l'Eglise d'Alexandrie, les évêques disaient qu'ils étaient déjà instruits des ruses des ariens avant d'avoir reçu la lettre que cette Eglise avait écrite pour la défense d'Athanase; car il était généralement connu que les ariens n'avaient d'autre but que de détruire la foi traditionnelle. Ils avaient porté contre Athanase de graves accu-

quæ sequebantur, lecta etiam quæ anteposita erant quæstioni; et recta fides ejus inventa est. Neque enim a sancta virgine Maria sicut ipsi confingebant, initium dabat Deo Verbo; neque fines habere regnum ejus, sed regnum ejus sine principio et sine fine esse conscripsit.

sations, et lui, avec un courage intrépide et inébranlable, les avait sommés de les prouver en justice, ce qu'ils avaient éludé. La lettre continue ensuite en ces termes : « Nous vous conjurons, chers frères, avant tout, de conserver la vraie foi de l'Eglise catholique ; car vous avez souffert bien des chagrins et bien des peines. L'Eglise catholique a supporté bien des violences et bien des persécutions ; mais ceux qui persévéreront jusqu'à la fin seront bienheureux. Si donc, plus tard, on vous maltraite encore, acceptez l'affliction comme si c'était de la joie. De pareilles souffrances font partie du martyre. Vous avez confessé et vous avez souffert, mais vous ne resterez pas sans récompense ; vous recevrez de Dieu la couronne de la victoire. Combattez donc pour la saine doctrine et pour l'innocence de votre pasteur Athanase, votre évêque ; nous n'avons pas non plus gardé le silence pour votre bien. Nous avons fait, au contraire, avec soin, tout ce que la charité exige ; car nous souffrons avec nos frères qui souffrent ; leurs douleurs sont nos douleurs. » Ils disent ensuite aux fidèles qu'ils ont prié l'empereur de remettre en liberté ceux d'entre eux qui étaient encore en prison, et de défendre aux autorités civiles de se mêler des affaires de l'Église, afin que chacun pût, d'après les désirs de son cœur, confesser librement et en paix la foi catholique et aposto-

lique. Quant à l'intrus Grégoire, ils disaient ne pas le reconnaître pour évêque d'Alexandrie (*Apolog. c. Ar., fol.* 159).

La lettre encyclique, adressée à tous les évêques de l'Eglise catholique, rapporte l'histoire du concile telle qu'on vient de la lire (1). La lettre à Jules contient plusieurs passages remarquables ; elle commence ainsi : « Nous sommes restés fidèles à notre croyance ; car l'expérience confirme et renforce ce que chacun a appris. » Ils disent ensuite que, quoique Jules ait été absent de corps, il a toujours été réuni d'esprit avec eux. Car, tandis qu'ils travaillaient à Sardique contre les eusébiens, Jules défendait à Rome le troupeau de Jésus-Christ contre les loups. « Il leur paraît, d'après cela, que ce qu'il y a de plus convenable, c'est que les évêques des diverses provinces fassent des rapports au chef, c'est-à-dire au siége de l'apôtre Pierre. » Ceci est fort remarquable. Les ariens ayant dirigé leurs attaques contre Athanase dans une séparation pleine d'égoïsme et ayant toujours prétendu que l'Eglise universelle devait sans difficulté se soumettre à la direction destructive d'un de ses membres, tandis qu'au contraire la partie malade aurait dû recevoir la sienne de l'en-

(1) *Apol. c. Ar., fol.* 162 et seq. *Frag. Hilar.* 1283 et seq. *Theodoret. l. II, c.* VIII.

semblé du corps, pour cette raison, le même concile de Sardique ordonne que les parties devront toujours agir d'accord avec l'ensemble. Or, comme le pape, à qui Pierre a transmis sa dignité, est le chef avec lequel tous les membres sont placés dans une union organique, il fallait que tous les mouvemens des églises particulières fussent en harmonie avec les siens. De même que, par la toute-puissance du Rédempteur, ce qui était séparé avait été réuni; ainsi dans l'arianisme, qui niait la divinité du Sauveur, résidait le germe de la séparation, de l'arbitraire et de la destruction, ainsi que le prouve toute son histoire. Et comme l'Église catholique luttait contre l'arianisme, il était dans la nature des choses que, poussée par une voix intérieure, elle s'opposât aussi à sa tendance dissolvante, et que, tout en glorifiant le centre et le chef invisible de l'Église, elle s'efforçât aussi de relever son centre et son chef visible. Il s'ensuit qu'en défendant Athanase, représentant de l'Église catholique, dans la lutte pour la divinité du Rédempteur, on s'occupa non moins sérieusement du chef de l'Eglise visible. C'est ainsi que tout se liait et qu'une chose devenait la condition d'une autre. Ceux qui défendaient la dignité du chef invisible se rattachèrent au chef visible et furent à leur tour défendus par lui; par ce moyen, ils furent rendus à leurs églises, où ils purent de

nouveau défendre le chef invisible. C'est ainsi que l'histoire d'Athanase devint un point intéressant dans l'histoire de l'Eglise primatiale, et ses résultats s'étendirent, sous ce rapport, bien loin dans l'avenir.

Mais, avant de rendre compte des suites de la députation envoyée à Constance, il faut raconter ce que firent les évêques ariens qui avaient pris la fuite. Ils s'étaient rendus, comme nous l'avons vu, à Philippopolis; là, ils publièrent une lettre synodiale qu'ils prétendirent avoir été publiée à Sardique. Ils avaient par là pour but de faire considérer leurs résolutions comme émanées du concile œcuménique de Sardique. Ils réussirent, du moins en partie, au point que, même du temps de saint Augustin, on ne connaissait encore en Afrique d'autre concile de Sardique que celui dont les décisions étaient contenues dans la lettre des évêques eusébiens. La cause en est une négligence des évêques catholiques qui, se fiant à la bonté de leur cause, se persuadèrent que tout s'arrangerait de soi-même. Les eusébiens furent plus adroits. Dans leur lettre synodiale, ils disaient que Marcel, la peste hérétique la plus exécrable (*hæreticorum omnium execrabilior pestis*), qui réunissait en lui les erreurs de Sabellius, la méchanceté de Paul de Samosate et l'impiété de Montanus, demeurait excommunié, bien qu'il eût été

admis à la communion par plusieurs évêques qui ne connaissaient pas ses doctrines. Athanase est dépeint comme chargé de tous les crimes qui lui avaient été attribués par le concile de Tyr ; il est dit qu'il a trompé d'autres évêques, notamment Jules, par de fausses lettres, et que ceux-ci l'avaient en conséquence admis à la communion. Mais comme ces évêques avaient porté un jugement sur des choses dont ils n'avaient aucune connaissance, l'arrêt précédent rendu contre Athanase avait été confirmé. Quant à Paul de Constantinople, le seul récit de ses crimes ferait frémir. Lucius d'Andrinople, après son retour de l'exil, aurait jeté aux chiens les hosties consacrées par de saints prêtres. Aussi ne pouvait-on pas exiger que de pareils loups fussent considérés comme des brebis de Jésus-Christ. Ces scélérats, qui auparavant s'étaient condamnés les uns les autres, avaient alors conspiré entre eux pour se pardonner mutuellement les crimes qu'ils se reprochaient lorsqu'ils étaient évêques.

Les occidentaux, continuaient les eusébiens, prétendaient gouverner les orientaux et introduire une nouvelle loi, d'après laquelle ceux-ci devaient être jugés par ceux-là (1). Ceci était d'autant plus

(1) *Hilar. frag. III, fol.* 1314. *Voluerunt autem etiam Orientalibus episcopis, et veniunt pro judicibus defensores pro defensoribus rei, novam legem introducere putaverunt,*

impossible que les occidentaux, loin de pouvoir être juges, étaient eux-mêmes soumis à la juridiction. Jules, Hosius, Protogènes de Sardique, etc., n'avaient pas rougi de communiquer avec Athanase; ils l'avaient même admis au service des autels. Ils avaient confirmé l'hérésie de Marcel et préféré la communion avec le coupable Athanase à *la foi* et à la paix de l'Eglise. (Dans ce passage, Athanase paraît être aussi accusé d'hérésie.) Quant à eux (les eusébiens), ils avaient toujours prié de ne point saper la loi, anéantir les droits de Dieu, introduire une secte nouvelle; mais les occidentaux étaient allés jusqu'à menacer et dire qu'ils défendraient Athanase et les autres coupables. C'est pourquoi Jules, Hosius, Maximin de Trèves, Protogène et Gaudens avaient été condamnés par eux (les eusébiens). Indépendamment de ces motifs généraux pour condamner ces évêques, ils en alléguaient quelques uns de particuliers. Quant à Jules, il avait été l'origine de tout le mal; c'était lui qui, le premier, avait ouvert la porte aux excommuniés; il avait défendu Athanase avec une impudence extrême. Pour Hosius, il avait déjà

ut Orientales episcopi ab Occidentalibus judicarentur. Le commencement de ce passage a besoin d'être rectifié par la critique, à moins qu'il ne faille le traduire par l'expression française *en vouloir à quelqu'un*, ce qui ne me paraît pas probable. L'original grec est perdu.

été en communication avec les coupables de l'Orient; il était l'ami intime d'un magicien, homme de mœurs scandaleuses (de Paulin, ci-devant évêque en Dacie). A saint Maximin ils reprochaient de ne pas avoir accueilli leurs députés, d'avoir reconnu le premier Paul de Constantinople, etc. Ils exhortaient en conséquence les évêques à ne point recevoir de lettres de ces excommuniés et à ne point leur en expédier.

Après avoir écrit cette lettre, ils se remirent en route pour l'Orient. Mais dans les lieux qu'ils traversèrent, il y eut beaucoup de personnes qui eurent le courage de fuir à leur approche, et quelques unes même leur dirent ouvertement leur pensée. Cinq laïques furent exécutés pour cela à Andrinople. Un grand nombre d'évêques et de prêtres furent, à cette occasion, bannis par l'empereur, ou bien traités plus cruellement encore. Ils arrivèrent ainsi auprès de Constance, qui approuva leur conduite (1). En attendant, le concile de Sardique ayant décidé que les évêques destitués devaient être rétablis sur leurs siéges, Constance envoya de tous côtés des ordres pour qu'on les arrêtât à leur retour : les précautions les plus minutieuses furent prises dans le port d'Alexandrie; du reste, les ariens se donnaient là

(1) *Athanas. hist. Arian.*, § 18-20.

une peine inutile; les évêques destitués ne songeaient point à revenir d'eux-mêmes dans leurs diocèses; et c'était précisément pour en obtenir la permission de l'empereur Constance, qu'une députation lui avait été envoyée de Sardique.

Cette députation arriva enfin à Antioche, où l'empereur se trouvait en ce moment. Elle se composait de deux vieillards, Euphrate, évêque de Cologne, et Vicence de Capoue, qui avait autrefois assisté au concile de Nicée. Constant leur avait donné des lettres de recommandation, et avait même menacé son frère de lui faire la guerre, s'il ne rétablissait pas les évêques destitués. En attendant, une ruse infernale devait être préparée pour faire manquer le but de leur voyage. Un homme déréglé était allé chez une femme de mauvaise vie, et lui avait dit de se rendre chez les évêques, comme si ceux-ci l'avaient fait demander. Cette femme étant entrée la nuit dans la chambre d'Euphrate, il s'éveilla, et la prenant pour un fantôme, il appela à son secours Jésus-Christ, en le priant de le délivrer du démon. La prostituée reconnut alors que ce lieu n'était pas fait pour elle, et se mit à pousser de grands cris, disant qu'on avait voulu lui faire du mal. Aussitôt le jeune homme qui était à l'affût, entra précipitamment dans la chambre avec plusieurs autres personnes, pour être témoins du crime de l'évê-

que. On espérait par ce moyen accabler de honte la députation et la faire renvoyer. Mais le grand bruit qui se faisait dans la maison, y attira d'autres spectateurs, et toutes les personnes qui avaient eu part à cette affaire furent conduites devant le commandant de la ville. L'évêque Étienne, d'Antioche, qui avait été à Philippopolis avec les ariens, insista vainement pour qu'on lui rendît ses prêtres, car on découvrit alors que c'étaient eux qui avaient dressé cette embûche à la députation. La prostituée raconta par qui elle avait été appelée; ceux-ci avouèrent qu'Étienne avait dirigé tout le complot, dont ils n'avaient été que les instrumens. Étienne fut destitué et remplacé par l'arien Léonce.

Soit que Constance crût pouvoir juger par cet exemple de la vérité des autres accusations que les ariens portaient contre les évêques catholiques, soit que le grand nombre d'évêques qui signèrent les actes du concile de Sardique (il y en eut en tout plus de 340) fît impression sur lui, soit que les menaces de son frère l'effrayassent, ou bien enfin, peut-être, ces trois causes s'étant réunies, il résolut de rappeler les exilés, et en 348 il révoqua tous les ordres donnés contre eux. D'ailleurs rien ne s'opposait au retour d'Athanase à Alexandrie, car Grégoire avait perdu la vie dans une émeute populaire.

Constance désirait entretenir en personne Athanase. Il lui écrivit donc « qu'il n'avait pas échappé à son humanité qu'Athanase avait été pendant si long-temps poursuivi par d'horribles tempêtes ; dans sa piété il avait remarqué avec douleur que cet évêque avait été obligé d'errer loin de sa demeure, séparé des siens et n'ayant pour compagnons que les sauvages habitans des déserts. Constance ajoutait qu'il n'aurait pas attendu si long-temps pour lui écrire, s'il n'avait pas espéré qu'Athanase viendrait lui-même le trouver pour lui demander d'alléger ses souffrances. Mais comme il était possible que ce fût la crainte qui l'eût retenu, il lui donnait l'assurance la plus positive qu'il pouvait se rendre auprès de lui sans inquiétude. Il avait en conséquence écrit à son frère Constant, pour le prier d'accorder à Athanase la permission de venir à sa cour (à celle de Constance) pour être rendu à sa patrie. » Cette lettre ne suffit pourtant pas pour délivrer Athanase de toute crainte, et il hésita à partir pour aller trouver Constance. L'empereur lui écrivit donc encore deux lettres ; la dernière, datée d'Edesse, lui fut portée par un diacre spécialement chargé de cette commission.

Athanase quitta pour lors Aquilée, où il demeurait, et se rendit à Rome pour prendre congé de Jules. L'Église de Rome fut remplie de joie

en voyant cet évêque persécuté se mettre en route pour retourner à son diocèse, et Jules écrivit aux habitans d'Alexandrie une lettre autographe pour les en féliciter. Il leur dit dans cette lettre qu'il se réjouit avec eux, ses frères chéris, de ce qu'ils recueillent d'une manière si visible le fruit de leur foi; le résultat faisait bien voir qu'ils avaient adressé à Dieu des prières pures et pleines de charité. Il s'en réjouissait aussi avec son frère et coévêque Athanase, qui, au milieu de toutes ses souffrances, n'avait jamais cessé de penser à son troupeau, et, quoique séparé de corps, avait toujours été au milieu de lui en esprit. Il revenait avec plus d'éclat qu'il n'était parti. Car les métaux précieux, l'or et l'argent, ne peuvent être purifiés que par le feu. Jules se représente ensuite la joie générale à la rentrée d'Athanase dans son église et dit : « Dans les pays étrangers vous fûtes sa consolation, et vos cœurs pleins de foi l'ont soutenu au milieu des persécutions. Je m'épanouis en songeant à la joie que vous éprouverez à son retour; il me semble voir tout le peuple courir au-devant de lui, et assister aux pieuses fêtes par lesquelles vous signalerez son arrivée. » Il finit en exprimant sa satisfaction de ce que Dieu lui a permis de voir de près un si grand homme.

Oh! combien alors, au milieu de tous les malheurs de l'Eglise, la vie y était encore belle et

pleine de vigueur! Quelle joie elle éprouvait, tout entière dans le Seigneur, quand la fortune se montrait favorable à un seul de ses membres! Quelle cordialité, quelle bienheureuse sensibilité! Mais quiconque a la vraie foi, possède aussi la charité, et dans la charité réside la félicité. Ce ne fut pas le pape Jules qui seul, dans cette occasion, donna des preuves de sympathie; un concile tout entier s'assembla en Palestine au passage d'Athanase, et cette assemblée adressa aussi de son côté une lettre aux frères d'Egypte et de Libye. On y lit entre autres choses : « Vos prières ont vraiment été exaucées du Dieu tout puissant, qui veille sur son Église, qui contemple vos larmes et vos supplications, et prête l'oreille à vos demandes. Vous étiez comme des brebis égarés qui n'ont point de pasteur. C'est pourquoi le vrai Pasteur dans le ciel, qui s'intéresse à ses brebis, a jeté les yeux sur vous et vous donne celui après lequel vous soupiriez. Voyez! nous aussi nous avons tout fait pour la paix de l'Eglise, nous avons respiré le même air que celui que vous aimez; nous l'avons déjà salué; nous nous sommes mis par lui en communication avec vous, et maintenant nous vous saluons, afin que vous sachiez que nous sommes unis avec lui et avec vous par le lien de la paix. »

Cependant Constance accueillit Athanase avec beaucoup de bienveillance. Il lui demanda de cé-

der aux ariens une des nombreuses églises qui appartenaient aux catholiques d'Alexandrie. Athanase y consentit, mais demanda en retour que les ariens d'Antioche cédassent une de leurs églises aux catholiques : car, depuis la déposition d'Eustathe, il n'y avait eu dans cette ville que des évêques ariens qui avaient tout enlevé à ceux qui étaient restés fidèles. L'empereur trouva la demande d'Athanase juste, mais les ariens ne voulurent point l'accorder. Ils avaient même exigé, après la mort de Grégoire, que l'on donnât encore un évêque arien à Alexandrie. L'empereur s'y opposa formellement, et, fidèle à sa parole, il renvoya Athanase en qualité d'évêque à Alexandrie, non sans lui témoigner une très vive admiration (1).

Athanase avait certainement fait une grande impression sur Constance, car ce prince fit expédier plusieurs lettres dans lesquelles il parlait de lui en termes trop flatteurs, pour qu'elles aient pu être l'effet des seules menaces de Constant. La circulaire suivante fut envoyée aux évêques et aux prêtres de l'Église catholique. « Le très respectable Athanase n'a point été abandonné de la

(1) *Socrat.*, *l. II*, *c.* XXIII. *Soz.*, *l. III*, *c.* XXII. *Theod.*, *l. III*, *c.* XXII. *Theodor.*, *l. II*, *c.* XII. Οὕτω τον Αθανασιον θαυμασας, ἀπεπεμψεν εἰς Αλεξανδρειαν.

grâce divine; bien qu'il ait été pendant quelque temps soumis à des épreuves de la part des hommes, il a été pourtant protégé, comme il le méritait, de la toute-puissante Providence; par la volonté divine et par notre décision, il a recouvré sa patrie et l'église à la tête de laquelle Dieu voulut le placer. En conséquence nous avons résolu, dans notre clémence, que toutes les ordonnances rendues contre ceux qui communiqueraient avec lui seraient mises en oubli, que toute suspicion cesserait pour eux à l'avenir, et que les fonctions dont son clergé jouissait ci-devant, seraient confirmées ainsi qu'il convient. Nous avons en outre pensé que l'équité exigeait que les évêques et les prêtres qui ont suivi son parti obtinssent toute sécurité. Nous regarderons l'union avec lui comme une grande preuve de bonnes dispositions de la part de tous ceux qui s'y conformeront. Nous voulons que tous ceux qui, suivant leur bon jugement et leur devoir, communiqueront de préférence avec lui, obtiennent, par la volonté de Dieu, notre grâce. Que Dieu vous garde. » Au peuple d'Alexandrie, l'empereur écrivit pour l'engager à recevoir Athanase avec joie, et à se dévouer à lui de tout cœur et de toute âme (ἡδεως δεξασθε και παση ψυχη και γνωμη ἀσπαστον ἡγησασθε); il exhorte ensuite tout le monde à la concorde et à la paix, et menace de punition ceux qui troubleront la tranquillité publique.

Enfin, il ordonna aux autorités civiles en Egypte, de détruire tous les actes portés dans les registres contre Athanase et les siens, et de laisser jouir son clergé de ses anciennes immunités (1).

Toutes les églises renouvelèrent alors leurs liaisons avec Athanase, et plusieurs évêques avouèrent qu'ils avaient cédé à la violence en se prononçant auparavant contre lui. Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'Ursace et Valens qui, après la mort d'Eusèbe de Nicomédie, s'étaient montrés les ennemis les plus acharnés d'Athanase, firent un voyage à Rome et déclarèrent par écrit au pape Libère, successeur de Jules, que tout ce qu'ils avaient dit contre Athanase était faux et contraire à la vérité. Ils prient le pape d'user envers eux de sa clémence naturelle en leur pardonnant, et ils ajoutent qu'ils accepteront volontiers la communion avec Athanase. Ils déclarent à la fin Arius et tous ses partisans hérétiques. Quant à Athanase, ils lui envoyèrent en effet des lettres de communion dans lesquelles ils lui disaient qu'ils éprouveraient une grande consolation s'il voulait bien y répondre (2).

(1) Toutes les lettres dont il a été question jusqu'ici se trouvent dans l'*Apolog. c. Ar.*, *fol.* 170-175.

(2) On trouvera ces lettres, *l. I*, *fol.* 176-177. Gibbon, *Hist. of the Decline, etc.*, dit : « *I have allways entertained*

Cependant Jules semblait avoir été animé d'un esprit prophétique lorsqu'il avait dit qu'il se représentait la joie des habitans d'Alexandrie au retour de leur évêque. Il y avait alors huit ans qu'Athanase était éloigné de son troupeau. Il avait plus d'une fois vu la mort de près, et ce n'était pas seulement, comme le remarque avec tant de justesse saint Grégoire de Nazianze, à cause de la

some doubts concerning the retractation of Ursacius and Valens. » Ses motifs sont parce que la lettre adressée à Libère porte un caractère différent de celle qui est écrite à Athanase. « *The one speaks the language of criminals who confess their guilt and infamy; the other of enemies, who solicit on equal terms an honourable reconciliation.* Je ne trouve point cette dernière remarque juste: *Dederis enim fiduciam, si tu quoque in rescribendo vicem nobis rependas.* Ce n'est pas là le langage d'un adversaire orgueilleux; d'ailleurs il était naturel et concevable que Valens et Ursace écrivissent d'un autre style au pape, protecteur d'Athanase, qu'à Athanase lui-même. Du reste, ces lettres se trouvent aussi chez S. Hilaire (*fragment. II, fol.* 1298) et pas chez Athanase seulement. Or, tous deux écrivaient pendant que Valens et Ursace étaient encore en vie; comment auraient-ils osé commettre un pareil faux? Athanase donne la traduction grecque de l'original latin; S. Hilaire cite l'original même, ainsi que toute personne versée dans les deux langues peut le reconnaître. Enfin Hosius, dans une lettre à l'empereur Constance, que je transcrirai plus bas tout entière, parle de leur rétractation, tandis que Valens et Ursace firent connaître plus tard eux-mêmes les motifs qui les y avaient engagés. Je remarquerai, enfin, que ce caractère vacillant a été effectivement celui de ces deux hommes, ainsi qu'on le verra.

foi à la Trinité qu'il était parti, mais avec elle (1). Car les ariens semblaient devoir s'emparer pour toujours de l'Église fondée par l'évangéliste saint Marc. Mais le peuple d'Alexandrie avait aussi cruellement souffert pour son attachement à la foi de l'Église catholique; il avait été privé d'enseignement dans la véritable croyance salutaire, et les âmes affamées avaient cessé d'être nourries par les sacremens. Cependant, la main de Dieu était avec Athanase; il ne s'était pas, comme tant de gens, dérobé à la persécution dans une lâche indolence; il avait courageusement tenu tête à ses ennemis; il avait renversé victorieusement tous leurs piéges, et sa victoire avait délivré l'Eglise du poids de la servitude; la vraie foi dans le Rédempteur pouvait être annoncée de nouveau; l'esprit de Dieu pouvait se répandre de nouveau dans les âmes par les sacremens, et l'union, cet élément de vie des catholiques, était rendue à l'Église. Quelle joie pouvait donc égaler celle du peuple d'Alexandrie? Les fidèles de cette ville se contemplaient eux-mêmes dans leur illustre évêque; ils se sentaient glorifiés avec lui: car il était sorti de leur sein, il était *leur* évêque. Eux aussi lui étaient restés attachés au milieu des dangers qui menaçaient leurs

(1) *Encom. s. Ath.*, § 16. Οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ τὴν ἐκείνου διὰ τὴν τριάδα καὶ μετὰ τριάδος φυγήν.

biens et leurs vies; et comment aurait-il pu vaincre s'ils l'avaient abandonné, s'ils avaient accordé au premier intrus qui se présentait chez eux un amour adultère? Le retour d'Athanase fut la fête de l'héroïsme en Jésus-Christ, tant par rapport au peuple que par rapport à l'évêque. La joie ensevelie au fond du cœur éclata au dehors; elle était vraiment religieuse, comme l'objet qui l'inspirait. Voici comment Athanase décrit lui-même la conduite de son troupeau : « Dans les assemblées, le peuple s'excitait mutuellement à de saintes dispositions. Combien de jeunes filles, prêtes à se marier, vouèrent leur virginité à Jésus-Christ! Combien d'hommes se décidèrent à mener une vie solitaire! Combien de parens encouragèrent les sacrifices de leurs enfans! Combien d'enfans conjurèrent leurs parens de ne pas les empêcher de devenir ascètes de Jésus-Christ! Combien de femmes supplièrent leurs maris, et combien de maris leurs femmes, de se consacrer, comme dit l'Apôtre, à la prière! Combien de veuves et d'orphelins, qui auparavant étaient nus et mourans de faim, furent nourris et revêtus par le zèle ardent du peuple! La lutte pour les sentimens religieux était si vive et si générale, que chaque famille, chaque maison, ressemblait à un temple, par la piété de ses habitans et les prières qu'ils adressaient à Dieu. Une profonde et mer-

veilleuse paix régnait dans toutes les églises (1). »

Quand Dieu se manifeste d'une manière extraordinaire, il arrive le plus souvent que les hommes sont aussi extraordinairement excités ; mais chaque siècle a sa manière particulière d'exprimer ses sentimens. A cette époque, on n'avait pas encore oublié que la virginité est aussi un don du Saint-Esprit ; on n'avait pas encore affaibli la force des paroles de saint Paul. C'est pourquoi, quand on éprouvait une sainte joie, on se vouait à la chasteté. Mais, dès lors aussi les habitans d'Alexandrie s'efforcèrent d'offrir un symbole de la joie éclatante dont leurs cœurs étaient animés en éclairant l'extérieur de leurs demeures, tandis que d'autres l'exprimaient en se réunissant autour d'une table bien servie (2). C'est ainsi que la joie publique présenta toutes les nuances, depuis l'enthousiasme le plus sublime jusqu'aux réjouissances les plus vulgaires. Les dons du ciel sont accordés aux hommes dans des mesures différentes, mais heureux le siècle qui ne cherche à se dérober à aucune des grâces que répand l'Esprit saint ! Quand on veut le forcer à n'agir que d'une seule manière, il n'agit pas du tout.

(1) *Histor. Arian.*, § 25, *fol.* 359. *Cf. Gregor. Naz. encom. s. Ath.*, § 16-17.

(2) *Greg. Naz. l. c. Theod., l. II, c.* XII.

Voici comment saint Grégoire de Nazianze décrit la conduite d'Athanase dans le diocèse qui lui était rendu : « Il vécut comme il convient à un homme placé à la tête d'un tel peuple. Il vécut comme il avait enseigné, et comme il avait enseigné, il souffrit. La vie qu'il mena après son retour ne contrasta point avec sa réception. Le plus parfait accord régna partout; dans sa vie, dans sa doctrine, dans ses combats, dans ses dangers, dans ses mœurs, avant et après son retour. Quand il eut repris possession de son siége, il ne lui arriva point ce qui arrive à bien des gens que leurs passions aveuglent, qui renversent tout ce qu'ils rencontrent, même ce qui mérite d'être épargné; ces gens se laissent maîtriser par la colère. Quant à Athanase, il jugea que le moment de la vraie gloire était venu pour lui. Car, en général, les hommes se montrent timides dans le malheur, orgueilleux dans la prospérité. Il traita ceux qui l'avaient offensé avec tant de douceur et de modération, que ceux-là même ne purent pas dire que son retour avait été un malheur pour eux. A la vérité, il purifia le temple de ceux qui avaient profané le sanctuaire et qui avaient vendu Jésus-Christ, imitant en cela Jésus-Christ lui-même; il ne se servit pourtant pas pour cela de verges et n'employa que la force de la raison. Il sut réconcilier les élémens en guerre, et n'eut pas besoin

de médiateur pour y parvenir. Il délivra de peine les opprimés, sans faire aucune différence entre son parti et celui de ses adversaires. Il releva la doctrine abattue. Il posa sur le flambeau la prédication de la Trinité et éclaira toutes les âmes par le dogme d'un seul Dieu. Il donna de nouveau des lois à toute l'Eglise et attira tous les cœurs à lui en adressant à ceux-ci des lettres, en instruisant d'autres, tandis que beaucoup de personnes venaient le trouver, sans avoir été appelées, pour écouter ses enseignemens. Il donnait à tous la même règle, celle de suivre leur libre arbitre ; car il était convaincu que cela suffisait pour arriver à tout ce qui est bien. En un mot, il imita la nature de deux pierres que l'on frappe l'une contre l'autre. Ceux qui le frappèrent devinrent comme du diamant, et ceux qui étaient séparés, comme l'aimant qui, par une puissance secrète de sa nature, attire à lui le fer et force à l'union la matière la plus réfractaire (1). »

(1) *Encom.*, *n.* 18. *Cf. Socrat.*, *l. II*, *c.* XX. *Soz.*, *l. III*, *c.* XXI. Je sais fort bien que le passage de S. Grégoire de Naziance pouvait se rapporter aussi au retour d'Athanase de son troisième exil; mais ce qui précède immédiatement appartient, sans aucun doute, à la fin du second. On voit du reste par là combien Gibbon, dans son *Histoire de la Décadence et de la Chute de l'Empire Romain*, *t. III*, *p.* 281, a été injuste quand il a dit, en parlant d'Athanase : « *His mind was tainted ly the contagion of fanaticism*. »

C'est ainsi qu'Athanase fut accueilli de nouveau dans l'Orient, et c'est ainsi qu'il agit. Mais, même dans l'Occident, son influence se fit sentir long-temps encore après qu'il l'eut quitté; ce fut lui qui le premier y introduisit la vie monastique proprement dite. Les moines étaient jusqu'à lui en partie inconnus dans l'Occident, et en partie méprisés; surtout à Rome, dans cette ville voluptueuse. Or Athanase, quand il alla chercher un asile auprès du pape Jules, se présenta accompagné de deux moines distingués, Ammon et Isidore. Le premier était tellement préoccupé des choses du ciel, et mettait si peu d'importance à celles de la terre, qu'il ne daigna pas jeter même un regard sur toutes les merveilles que renfermait la capitale du monde; l'autre, au contraire, fit une impression si vive et si générale par sa sagesse et par la céleste amabilité de son âme toute dévouée à Dieu, que les païens eux-mêmes ne pouvaient s'empêcher de l'aimer. Plusieurs habitans de Rome imitèrent la vie de ces deux étrangers (1). Ce fut ainsi que la vie monas-

Quand même on donnerait le sens le plus favorable au mot *tainted*, le jugement de Gibbon n'en serait pas moins contraire à la vérité. A ses yeux, la fermeté et la précision sont du fanatisme. Du reste, ce grand historien a bien peint Athanase quand il dit qu'il eût été mieux placé à la tête d'un vaste empire que les fils dégénérés de Constantin.

(1) *Socrat.*, *l. IV*, *c.* XXIII. *Pagi*, *t. I*, 676.

tique s'introduisit à Rome, d'où elle s'étendit dans la Gaule, toujours par l'entremise d'Athanase; il entretint avec les religieux de ce pays une liaison suivie, et décrivit pour eux la vie de saint Antoine, qu'il leur offrit comme un modèle à imiter. Ce tableau engagea encore des personnes à faire des efforts pour ressembler à ce type.

L'amour de la chasteté, l'élévation de l'esprit au-dessus de la possession de la terre et des biens périssables qu'elle procure; en d'autres mots, l'affranchissement de l'esprit des liens du monde ou le désir d'arriver à cet affranchissement, furent les premiers élémens du monachisme. Il existe dans certains hommes une qualité spirituelle accordée par Dieu, dans laquelle l'attrait vers les choses divines, saintes et éternelles, est si fort, qu'ils ne s'attachent plus à ce qui est temporel et fini, que par un fil extrêmement léger. La partie spirituelle de la nature humaine, celle qui est en rapport avec Dieu, se met tellement en évidence que la partie opposée disparaît dès cette vie. La vie de ces hommes est avec Jésus-Christ cachée en Dieu. Il ne faut pas croire qu'ils prennent avec connaissance de cause la résolution de se débarrasser de toute attache aux choses finies, afin de pouvoir s'occuper plus librement de l'éternité; s'ils ne se marient point, s'ils ne prennent que la nourriture strictement nécessaire, s'ils se privent de tous les plai-

sirs terrestres ; ces austérités ne sont point pour eux un moyen de s'élever à une plus grande hauteur. Non, ils sont déjà placés d'avance à cette hauteur ; et comme elle remplit leur âme tout entière, comme elle satisfait tous leurs désirs, ils s'abstiennent d'eux-mêmes de tout ce qui est terrestre, ils l'abandonnent involontairement : leur vie extérieure est *le résultat* de la propriété de leur esprit, et non pas un moyen pour y parvenir. Il se rencontre sans doute, dans la vie de la plupart des chrétiens, des momens où une sainte activité remplit à tel point l'homme intérieur, que les fonctions corporelles en sont presque suspendues. Or, ce qui chez le grand nombre arrive rarement, un peu plus souvent chez d'autres, est pour ces individus élus un état habituel.

D'un autre côté, il y a tant d'hommes qui se laissent si fort attirer par les élémens d'un monde passager, qu'ils deviennent entièrement semblables à lui, et que tout sentiment divin s'éteint en eux. On aurait également tort de penser que ces hommes commencent par éloigner avec intention tout ce qui les rapproche de Dieu, afin de pouvoir vivre exclusivement pour le monde ; ils ne se débarrassent pas du sentiment de la religion afin que le vide de leur âme devienne pour eux le moyen d'être complètement heureux, d'un bonheur et d'une joie temporelle ; ils ont déjà tant

d'attache pour en jouir, que seuls ils sont capables d'exercer de l'attrait sur eux, et les choses saintes disparaissent d'elles-mêmes sans laisser la plus légère trace après elles. Toute l'activité de l'homme est concentrée sur le pôle opposé.

Telle fut donc l'origine des premiers moines qu'on appela ascètes. On n'explique point le monachisme par une simple opposition à la vie de tant d'hommes qui s'étaient complètement livrés au temps, comme si un extrême eût donné naissance à l'autre extrême pour conserver l'équilibre. La virginité est un don de la grâce; elle existe purement par elle-même, essentiellement et radicalement dans certains hommes ; elle appartient à leur vie spirituelle, et se montre aussi indépendamment de toute influence extérieure que la blanche fleur du lys s'élève sur sa tige. Une chose qui tient par sa racine à une propriété spirituelle, et qui est par conséquent intérieure, ne saurait jamais se montrer comme le contraste d'une autre chose. L'occasion extérieure ne fait que réveiller le sentiment intérieur qui existait déjà, quoique caché. A la vérité il peut arriver que l'Esprit divin répande ce don plus fréquemment dans un temps que dans un autre, quand il lui semble devoir conduire à l'amélioration du genre humain. Mais cela n'empêche pas que la virginité ne soit quelque chose d'original, ayant une valeur intrinsèque.

Ces saints hommes ne se distinguaient pas seulement par une profonde connaissance des choses de Dieu, par une grande piété, mais souvent même, vu la clarté et la précision de leur esprit et leur élévation au-dessus de toutes les influences extérieures qui auraient pu les troubler, par une juste appréciation des affaires, un excellent esprit de conseil. Parfois aussi on en a vu qui, doués du don des miracles, possédaient le pouvoir surnaturel de guérir les malades, de chasser les démons, et de lire dans l'avenir. Comme d'ailleurs l'homme a un respect naturel pour ce qui est saint, grand et sublime, de tels hommes furent regardés comme des amis particuliers de Dieu, et souvent on venait en foule des pays étrangers les visiter. Mais il en résulta aussi qu'ils eurent beaucoup d'imitateurs. De ce nombre, il s'en trouva plusieurs qui avaient à la vérité des dispositions à la vie monacale, mais qui ne se rendant pas à eux-mêmes nettement compte de ce qu'ils éprouvaient, avaient besoin d'être dirigés et formés par d'autres. Chez eux, les forces intérieures n'étaient pas assez considérables pour qu'ils pussent trouver d'eux-mêmes ce qui doit être la véritable vie du moine; mais une fois que l'impulsion leur était donnée, ils la suivaient d'un pas assuré, et avec un bon résultat. Chez eux encore, la vie ascétique n'était pas la suite aussi évidente d'une disposition

intérieure, mais elle s'y développait pourtant. Il y en avait d'autres encore qui n'étaient frappés que de l'extérieur des illustres religieux; ils attribuaient la gloire, dont ceux-ci étaient environnés, aux jeûnes et aux austérités corporelles, et ne se doutaient pas qu'une vocation intérieure fût nécessaire. Cette gloire ne consistait, selon eux, que dans le pouvoir de faire des miracles, et c'était là par conséquent le principal but auquel ils tendaient; quand ils ne l'obtenaient pas, ils étaient abattus. L'élévation des grands religieux au-dessus des choses de la terre ne devait, dans la pensée de ces hommes, se manifester que par un rejet hostile de tout ce qui tient à l'humanité; à la civilisation qui régnait dans les villes, ils opposaient de la rudesse et de la grossièreté, une affectation de vulgarité dans les mœurs et les vêtemens. Bien des gens perdirent dans la solitude, sans en avoir eu l'intention, toute la joie de l'esprit, et s'abandonnèrent à une sombre tristesse. Il y en eut beaucoup qui s'épuisèrent dans des fatigues extérieures, et qui portèrent les privations auxquelles ils s'astreignirent à un point inconcevable, tandis qu'ils n'en étaient pas pour cela plus purs à l'intérieur. Les ravages intérieurs du péché, ils les excusaient par les fureurs de Satan qui s'exerçaient principalement sur ceux qui devaient triompher du monde. Avec tout cela, ils étaient orgueilleux;

ils se sentaient non seulement flattés quand le monde les admirait pour leurs austérités, mais ils étaient encore inaccessibles à toute exhortation, fiers avec leurs supérieurs, intolérans pour les moines, leurs frères, insolens avec les évêques, et éloignés de l'esprit de l'Église, en ce qu'ils se croyaient parfaits, et étaient en toutes choses satisfaits d'eux-mêmes. Leur solitude, ils la passaient souvent dans l'oisiveté et dans une mortelle absence de réflexions, qu'augmentait encore chez un grand nombre d'entre eux leur ignorance dans l'art de la lecture. Il y en eut qui avaient bien commencé, mais qui succombèrent ensuite, et qui se contentèrent de ce qu'ils avaient déjà fait. Ainsi ils périrent et tombèrent intérieurement en poussière.

Il ne faut pas perdre de vue cet état de choses, si l'on veut bien apprécier l'ouvrage dans lequel Athanase décrit la vie de saint Antoine. On ne lui refusera certainement pas son admiration, soit que l'on regarde tous les faits qu'il rapporte comme conformes à la vérité historique, soit que l'on pense qu'Athanase y ait ajouté divers détails. Quant à moi, je suis de ce dernier avis, car il me semble en reconnaître par-ci par-là des traces évidentes. Il faut pourtant bien se garder de pousser trop loin ces suppositions; il y a d'autre part des preuves palpables qu'Athanase s'est senti lié par l'impérieuse loi de l'histoire. Le but de cet

ouvrage est de faire voir ce que c'est en réalité que la vie religieuse ; de montrer de quel côté un moine doit diriger toute son attention ; de lui apprendre qu'il doit faire servir la solitude et les privations à une fin plus sublime, c'est-à-dire à la sanctification intérieure ; de décrire avec exactitude les moyens qui y conduisent ; de le préserver de toute fausse route, et enfin de prouver que le moine, bien qu'éloigné de la société des hommes, doit pourtant se rendre utile à l'humanité. Je me bornerai à en indiquer les parties les plus saillantes.

Antoine, Égyptien d'origine, naquit de parens nobles et opulens ; ils étaient chrétiens. Dans son enfance, il ne connaissait que ses parens et leur maison. Tout le reste était sans intérêt pour lui ; il ne prenait aucun plaisir à jouer avec d'autres enfans. L'instruction même que les gens riches ont coutume de donner à leurs enfans, était sans attrait pour lui ; il n'apprit point à lire ; il voulut être et rester dans sa simplicité primitive. En revanche, il entendait souvent à l'église lire des chapitres de la Bible, et le contenu en restait profondément gravé dans son cœur. Dès lors, sa nourriture était de la plus grande sobriété, et il mangeait beaucoup moins que ce que son père pouvait lui donner. A l'âge d'environ dix-huit ans, il perdit ses parens et se chargea des soins du ménage et de celui des intérêts de sa sœur. Mais

six mois après, comme il se rendait un jour à l'église, il se rappela que les apôtres avaient tout abandonné, et que les premiers fidèles à Jérusalem avaient distribué tous leurs biens aux pauvres, recevant en échange les plus magnifiques promesses de bonheur dans le ciel. Voilà qu'il entendit dans l'église ces paroles de S. Matthieu : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres... Puis venez et me suivez. »

Antoine avait coutume de rapporter à sa personne toutes les leçons de l'Évangile, il en fit de même de celle-ci. Il donna sur-le-champ à la communauté des fidèles ses immeubles qui étaient beaux et considérables, et distribua parmi les pauvres le produit de la vente de ses biens meubles. Il conserva seulement de quoi faire vivre sa sœur.

Il vécut après cela en ascète devant sa maison ; car à cette époque les moines n'avaient pas encore d'habitations communes, et personne n'était encore allé habiter dans le désert ; quiconque désirait travailler à son salut, vivait non loin du lieu de sa naissance et restait seul. Un de ces hommes habitait le voisinage ; Antoine alla le voir, l'imita et ne le quitta jamais sans avoir obtenu de lui quelque nourriture spirituelle. Du reste, Antoine subsistait du travail de ses mains : car il avait entendu enseigner que qui ne travaille pas ne mangera pas. Ce qu'il gagnait au-delà de ses be-

soins, il le donnait aux pauvres. La prière était la principale occupation de son âme, car il avait aussi entendu lire qu'il n'y a rien de plus nécessaire que la prière. D'ailleurs, comme il écoutait toujours avec attention et de tout son cœur, ce qu'il entendait s'y gravait profondément et lui tenait lieu de livre.

Menant une vie si sainte, Antoine fut aimé de tout le monde; mais il obéissait volontiers aux hommes sages qu'il rencontrait, et il s'appropriait les plus belles qualités de chacun. De l'un il prit la douceur, de l'autre la vertu de la prière; à celui-ci l'égalité d'humeur, à celui-là l'honnêteté; tantôt il imitait ceux qui passaient leurs nuits à veiller, tantôt il prêtait l'oreille aux amis de la sagesse (φιλολογοῦντι). Il admirait l'un pour sa constance, l'autre pour ses jeûnes; ici il observait la délicatesse du sentiment, là la longanimité. De tous il prit la foi pieuse en Jésus-Christ et l'amour du prochain. Ainsi nourri, il retournait au lieu de sa demeure. Mais comme il emportait avec lui ce que chacun avait de meilleur, il réunissait en lui les perfections de tous les hommes. Il ne disputait rien à ses contemporains que le désir de les égaler en ce qu'ils avaient de recommandable. Par ce moyen il n'offensait personne et plaisait à tout le monde. Tous les villageois et toutes les bonnes gens qui le voyaient, l'appelaient un ami de Dieu;

les uns lui donnaient le titre de fils, les autres celui de frère.

Mais aussi les tentations de Satan se dirigèrent spécialement contre lui ; il n'y avait point d'homme que le démon désirât davantage de se soumettre. Mais il rougit, et il se préserva par la foi, la prière et le jeûne. Il se représenta Jésus-Christ ; il songea à la noblesse de l'âme qu'il nous a procurée, et il réfléchit que la raison est la marque distinctive de l'homme. Ce fut ainsi que les efforts de l'esprit malin échouèrent ; celui qui se croyait l'égal de Dieu, fut vaincu par un jeune homme ; celui qui se vantait de sa puissance sur la chair et le sang, fut forcé de céder à un homme de chair : car le Seigneur qui s'est fait chair pour les hommes, et qui a vaincu Satan pour nous, agissait avec cet homme. Il en est de même de tous ceux qui combattent ; tous doivent dire : « Ce n'est pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. »

Ce fut là la première victoire d'Antoine, ou pour mieux dire, l'action du Sauveur en lui, l'action de celui qui a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous, qui ne marchons plus dans les voies de la chair, mais dans celles de l'esprit (*Rom.* 8, 34). Mais Antoine ne se relâcha pas pour cela du soin avec lequel il veillait sur lui-même. Il avait lu dans l'Écriture-Sainte que les ruses de Satan sont

nombreuses, et que, s'il ne triomphe pas en excitant en nous la concupiscence, l'ennemi s'y prend de quelque autre façon pour nous opprimer. Il crut devoir, d'après cela, s'accoutumer à une vie plus austère, et cela ne lui fut pas difficile. Car ayant persévéré pendant long-temps avec le plus grand zèle, cette austérité devint chez lui une habitude, de sorte qu'il surpassa de beaucoup ce qu'il avait vu faire à d'autres. Il était en état de passer plusieurs nuits de suite sans dormir, et parfois jusqu'à quatre jours sans manger. Du reste il ne se nourrissait que de pain et d'eau. Il ne couchait que sur de la paille, et souvent même sur la terre toute nue. Il dédaignait l'usage d'oindre le corps avec de l'huile. Il disait : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (*II Rom.* 12, 10). » Car il avait pour maxime que la force de l'âme brillait avec le plus d'éclat quand les désirs du corps disparaissaient (1). Mais c'était là une des particularités de son esprit : il ne calculait point le chemin qu'il faisait dans la vertu d'après la valeur de la vie religieuse ou la mesure du temps, mais d'après les efforts et les faits intérieurs. Aussi

(1) *C.* VII. Και ἠν αὐτῳ ἡ τροφη ἀρτος και ἁλας, και το ποτον ὑδωρ μονον. Περιναρ κρεων και οἰνον περιττον ἐστι και λεγειν· ἐπουγε οὐδε παρα τοις ἀλλοις σπουδαιοις ἠυρισκετο τι τοιουτον· τοτε ἐλεγεν ἰσχυειν της ψυχης τον τονον, ὁταν αἱ του σωματος ἀσθενωσιν ἡδοναι.

ne se rappelait-il jamais le temps qui était passé ; il faisait au contraire chaque jour de nouveaux progrès, comme s'il n'eût fait que commencer la vie ascétique. Il avait toujours dans l'esprit les paroles de saint Paul : « Oubliant ce qui est derrière moi, je m'avance vers ce qui est devant moi (*Phil.* 3, 14). » Il pensait aussi à Élie qui disait : « Vive le Seigneur, en la présence de qui je suis (*III Rom.* 18, 15). » Celui-là aussi n'avait compté pour rien le temps passé, mais comme s'il n'eût fait que commencer, il s'efforçait chaque jour de se montrer tel qu'il fallait être pour paraître devant Dieu, c'est-à-dire d'avoir le cœur pur et prêt à obéir à lui et à nul autre.

Après cela Antoine se retira pendant vingt ans alternativement dans les tombeaux voisins de son village et dans les montagnes, où il se renferma. Des amis se rendirent auprès de lui, et pénétrèrent, à son insu, dans sa demeure. Mais Antoine se présenta devant eux comme un homme tout rempli de célestes mystères et touché par l'esprit de Dieu. Tous ceux qui le virent furent frappés de surprise : car son apparence extérieure était toujours la même, et son âme était pure. Il n'était pas devenu sombre et farouche, comme un homme livré à une tristesse solitaire, ni amolli par la volupté ; il ne se livrait ni à une gaîté hors de saison, ni à une excessive timidité, comme on l'aurait pu

attendre d'un homme qui, depuis long-temps, ne s'était pas trouvé avec plusieurs personnes réunies. Il ne témoigna pas une joie sans bornes en se voyant salué par tant de monde. Il était en toutes choses semblable à lui-même; conduit par la raison, il se trouvait dans le véritable état naturel de l'homme. A cette occasion, il guérit plusieurs malades. Mais Dieu lui avait accordé aussi le don de la parole. Il consola bien des personnes affligées; il réconcilia bien des ennemis; mais il inculqua à tout le monde la nécessité de ne rien préférer à l'amour de Jésus-Christ. Il leur rappela le passé, et leur représenta combien avait été grand l'amour de Dieu pour les hommes, puisqu'il n'avait pas épargné son propre Fils, et l'avait livré pour les péchés du monde. Il décida plusieurs à embrasser la vie religieuse, et le désert se peupla. Ils renoncèrent à leurs biens et se vouèrent à une vie consacrée à Dieu.

Un jour, tous les ermites se rassemblèrent autour de lui et le prièrent de leur faire un discours. Voici ce qu'il leur répondit : « L'Ecriture-Sainte contient assez d'enseignemens ; mais il est convenable que nous nous renforcions les uns les autres dans la foi et que nous nous édifiions par des discours. Maintenant, mes enfans, dites à votre père ce que vous savez, et moi, comme le plus âgé, je vous ferai part des fruits de mon expérience. Ef-

forcez-vous tous de ne point vous relâcher de ce que vous avez commencé et de ne point succomber sous le poids des travaux. Ne dites jamais : nous sommes vieillis dans la pratique, mais bien plutôt parlez comme si vous ne faisiez que commencer et dites : augmentons en courage. Dans ce monde, toutes choses se vendent pour ce qu'elles valent, et les échanges se font à prix égal. La promesse de la vie future s'achète seule pour un prix fort modique. Car il est écrit que le nombre de nos années s'élève à soixante ou à soixante-dix, tout au plus à quatre-vingts, et que ce qui est au-delà n'est que douleur et souffrance. Or, quand nous devrions passer quatre-vingts, ou même cent ans dans les austérités, nous ne passerons pas pour cela cent ans dans le royaume de Dieu; mais nous régnerons pendant toute l'éternité. Nous avons combattu sur la terre, mais notre promesse est dans le ciel. En déposant notre corps mortel, nous héritons de l'immortalité. Ne vous lassez donc pas en croyant avoir fait de grandes choses. Les peines de ce temps ne sont pas à comparer avec la gloire qui nous sera révélée. Ne croyez donc pas que vous ayez renoncé à de grandes choses quand vous avez abandonné vos biens, un peu d'or ou autres objets semblables. En tout cas, vous n'auriez pas pu l'emporter avec vous dans la vie éternelle. Ce que vous avez gardé, c'est la sagesse, la connaissance,

la justice, la tempérance, la bravoure, la charité, le soin pour les pauvres, la croyance en Jésus-Christ, la douceur, l'hospitalité. Quand nous posséderons ces biens, nous trouverons qu'ils nous assurent à notre tour l'hospitalité dans le pays de celui qui est la bonté même.

« L'esclave ne dit point : J'ai travaillé hier, je ne travaillerai pas aujourd'hui. Il ne devient point négligent dans l'avenir parce qu'il a été zélé dans le temps passé. Mais, comme il est écrit dans l'Evangile, « il montre toujours la même sollicitude. » Le Seigneur ne nous fera point don du temps présent en considération du passé, mais il sera irrité contre nous pour notre lâcheté. Car nous avons Dieu pour nous aider. « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu (*Rom.* 8, 28). » Pour ne pas devenir négligens, rappelez-vous les paroles de saint Paul : « Il n'y a point de jour que je ne meure (*I Cor.* 15, 31). » Vivons comme si nous mourions chaque jour; ainsi nous ne pécherons point; nous pardonnerons à tout le monde, nous ne nous fâcherons contre personne, nous ne cacherons point de trésor dans la terre, nous n'aurons point de pensées impures.

« Ne craignez point quand vous entendez prononcer le mot de *vertu*. La vertu n'est ni loin de nous ni hors de nous : elle est en nous et facile à acquérir, pourvu que nous le voulions. Les Grecs

traversent des mers pour acquérir des connaissances. Vous n'avez pas besoin de voyager dans les pays lointains pour obtenir le royaume de Dieu et les saintes dispositions. Le Seigneur a dit : « Le « royaume de Dieu est au milieu de vous (*S. Luc*, « 17, 21). » La vertu n'a donc besoin que de nous, et c'est en nous qu'elle consiste. La substance spirituelle est naturelle à l'homme, et c'est en cela qu'elle consiste. Donc, si elle est en nous, conservons-la comme un trésor pour le Seigneur, afin qu'il reconnaisse que son ouvrage est tel qu'il l'a fait.

« Il ne faut pas que vous craigniez Satan et ses anges. Jésus-Christ a brisé leur puissance. Les meilleures armes que l'on puisse employer contre eux sont la foi et une vie pieuse. Ils craignent d'après cela les ascètes, leurs jeûnes, leurs veilles, leurs prières, leur douceur et leur calme, leur mépris des richesses et de la vaine gloire, leur humilité et surtout leur pieuse foi en Jésus-Christ. Ils savent qu'aux fidèles a été donné le pouvoir de marcher sur des serpens et des scorpions et de vaincre toute la puissance de l'ennemi. Méfiez-vous par-dessus tout des efforts qu'il fera pour vous dévoiler les événemens à venir. Car, à quoi sert-il à ceux qui l'entendent de savoir quelques jours plus tôt ce qui doit arriver ? Quand ce serait la vérité, comment cela peut-il en valoir la peine ? Ce désir n'indique point de saintes dispositions et

n'est pas la marque distinctive d'un bon caractère. Car nul d'entre nous ne sera condamné pour n'avoir pas su quelque chose, et nul ne sera bienheureux parce qu'il a appris ce qu'il sait. Mais voici sur quoi portera le jugement, savoir : si l'on a conservé la foi et si l'on a exécuté la loi avec un esprit pur. Il ne faut donc pas mettre un grand prix à connaître l'avenir et se faire ermite pour acquérir cette connaissance, mais seulement pour plaire à Dieu par la sainteté de ses voies. Tu ne dois pas prier que le don de la prophétie te soit accordé ; ce n'est pas là le fruit que tu dois attendre de ta vie ascétique ; mais que Dieu nous vienne en aide pour vaincre Satan. Si l'on veut à toute force savoir l'avenir, que l'on ait de la pureté d'esprit ; car je suis convaincu qu'un esprit qui vit en tout conformément à la nature acquiert une grande perspicacité. Une telle âme possède le Seigneur, le Seigneur l'anime. Tel fut l'esprit d'Elysée.

« D'après cela, quand les démons viendraient avec des prophéties, n'y faites point d'attention, car ils mentent. S'ils vous louent à cause de votre vie ascétique, et s'ils disent que vous êtes bienheureux, ne les écoutez en aucune façon ; faites le signe de la croix ; fermez-leur votre porte et priez : ce ne sont point là de bons esprits. Quand les bons esprits s'approchent de vous, leur présence s'annonce par la douceur et la tranquillité ; la joie, la

volupté et le courage remplissent l'âme, car le Seigneur est avec eux, lui qui est notre joie et la puissance de Dieu le père. Notre âme se réjouit; elle est tout éclairée de la lumière des anges; elle éprouve un ardent désir de Dieu et des choses futures; elle voudrait être tout entière réunie à eux et partir d'ici.

« Apprenez donc à distinguer les esprits. La présence des esprits malins s'annonce par l'effroi de l'âme, la confusion et le désordre des pensées, l'abattement, la haine des ascètes, la nonchalance, la tristesse, un désir désordonné de vivre, avec la haine et la crainte de la mort; et en outre, par de mauvais désirs, par le mépris de la vertu et l'hésitation du caractère moral. Si, après que vous avez été effrayé par une de ces apparitions, elle s'éloigne pour être remplacée par une joie inexprimable, par de la gaîté, du courage, par le renouvellement de l'esprit, la sûreté et la fixité des pensées, la fermeté et l'amour de Dieu, allez, ayez confiance et priez. Car la joie et la fermeté de l'esprit font connaître la présence d'un saint ange.

« Les gentils sont soumis aux mauvais esprits. Pour nous, le Seigneur nous a délivrés; il a dit: « Retire-toi, Satan; car il est écrit: c'est le Sei-« gneur votre Dieu que vous adorerez et c'est lui « seul que vous servirez (*S. Matth.* 4, 10). » Par nous, ils doivent être toujours de plus en plus

méprisés, car nous aussi nous avons vaincu Satan en Jésus-Christ.

« Il ne faut pas se vanter de pouvoir chasser les démons et ne pas se glorifier de posséder le don de guérir. Nous ne devons pas plus admirer ceux qui peuvent chasser les démons que mépriser ceux qui ne peuvent pas les chasser. Que chacun prenne pour modèle un ascète et qu'il s'efforce de l'imiter et de lui ressembler. Faire des miracles n'est pas notre mission ; cela regarde le Rédempteur. C'est pourquoi il dit à ses disciples : « Ne mettez point « votre joie en ce que les esprits impurs vous « sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que « vos noms sont écrits dans les cieux (*S. Luc*, « 10, 20). » Car, de ce que nos noms sont écrits dans les cieux, c'est une preuve de la pureté de notre vie et de la sainteté de nos dispositions. C'est pourquoi ceux qui ne se glorifient pas de la sainteté de leurs dispositions, mais des signes, et qui disent : Seigneur, n'avons-nous pas chassé les démons en votre nom et fait plusieurs miracles, il leur sera répondu : « Je ne vous ai jamais con- « nus (*S. Matth.* 7, 22). » Car le Seigneur ne connaît pas les voies de ceux qui ne sont pas saints. Prions pour le don de savoir éprouver si les esprits sont de Dieu, afin, comme il est écrit, de ne pas croire à tout esprit (*Ep. I. S. Jean*, 4, 1).

« Je vous fais part du fruit de mon expérience,

et je ne parle pas comme un insensé; souffrez donc que j'en reparle encore. Le Seigneur qui m'entend connaît celui qui a la conscience d'être pur; il sait que je ne parle pas à cause de moi, mais par amour pour vous et pour votre perfectionnement. J'ai souvent été loué par les démons et tenté de toutes sortes de manières. Mais je leur disais : « Rien ne me séparera de l'amour de Jésus-« Christ (*Rom.* 8, 35). » Ce n'était pas moi qui les enchaînais, mais le Seigneur, qui a dit : « Je « voyais Satan tomber du ciel comme un éclair « (*S. Luc*, 10, 18). » Mes petits enfans, je rapportais cela à moi; apprenez donc aussi à prendre courage dans votre vie d'ascètes. Je suis devenu une porte; écoutez-moi : Un jour, Satan vint me trouver et se plaignit de ce qu'il était en horreur aux ascètes et à tous les chrétiens. Je lui dis : Pourquoi les tourmentes-tu ? Il me répondit : Ce n'est pas moi; *ils se tourmentent eux-mêmes*. Qu'ils s'examinent donc et qu'ils ne me maudissent pas. Je lui dis : Tu es un menteur depuis le commencement; mais aujourd'hui, pour la première fois, tu viens de dire la vérité. Jésus-Christ t'a enchaîné. Je prononçai le nom de Jésus-Christ (avec une foi entière), et il disparut.

« Rejetez donc la crainte. Ne nous attristons jamais; ayons plutôt courage, et réjouissons-nous de ce que nous sommes des créatures rachetées.

Disons en nous-mêmes : Le Seigneur est avec nous ; que peuvent nos ennemis? *Ils viennent et prennent la forme sous laquelle notre vie spirituelle se trouve dans le moment ; ils sont l'exacte contre-partie de nos pensées* (1). Si tu as des dispositions charnelles, tu seras leur proie : c'est là la punition des âmes malheureuses. Mais si tu te réjouis dans le Seigneur, si tes dispositions sont pour l'éternité, si tu t'occupes de ce qui est du Seigneur, ils ne peuvent rien sur toi. »

Ainsi parla Antoine. Mais tous se réjouirent ; chez les uns l'amour de la vertu fut augmenté ; chez les autres, la nonchalance fut écartée ; chez d'autres encore, ce furent les illusions. Ils admirèrent la grâce qu'Antoine avait reçue pour distinguer les esprits.

Les cellules situées sur les montagnes se remplirent donc de chœurs célestes qui chantaient, travaillaient dans les sciences, enseignaient, priaient, se réjouissaient dans la pensée de l'avenir, s'efforçaient de se montrer bienfaisans ; la concorde et la charité régnaient parmi eux. On eût dit une contrée tout entière, habitée par la piété et la justice. Là, il ne se trouvait personne

(1) C. XLII. Ἐλθοντες γαρ (οἱ ἐχθροι) ὁποιους ἀν εὑρωσιν ἡμας, τοιουτοι και αὐτοι γινονται, προς ἡμας, και προς ἁς εὑρισκουσιν ἐν ἡμιν ἐννοιας, οὑτω και αὐτοι τας φαντασιας ἀφομοιουσι.

qui fit une injustice ou qui en souffrît; il y avait à la vérité sur une montagne une foule d'ascètes, mais tous étaient animés d'un même esprit de saints efforts. Celui qui voyait les cellules et l'organisation de cette société d'ermites, aurait pu s'écrier. « Que vos pavillons sont beaux, ô Jacob! que vos tentes sont belles, ô Israël! Elles sont comme des vallées couvertes de grands arbres; comme des jardins le long des fleuves, toujours arrosés d'eaux; comme des tentes que le Seigneur même a affermies; comme des cèdres plantés sur le bord des eaux (*Nomb.* 24, 5-6). »

Antoine avait généralement coutume de rentrer dans sa cellule, d'y augmenter ses exercices, et de soupirer avec le désir le plus ardent d'entrer dans les célestes demeures. Cela lui arrivait surtout quand il voyait la vie des hommes. Quand il considérait d'un côté la nécessité de manger et de dormir, et de l'autre la substance spirituelle de l'âme et ses besoins, il rougissait. Il lui arrivait souvent pendant qu'il mangeait avec d'autres religieux de se rappeler sa nourriture spirituelle, de fuir celle des sens, et de se retirer loin d'eux. Il mangeait seul pour satisfaire aux besoins du corps, mais souvent aussi avec les frères; il ne mettait aucune importance au repas, mais il en profitait pour leur parler à cœur ouvert de choses utiles. Il disait qu'en tout temps il faut se consa-

crer plus à l'âme qu'au corps; on peut bien, par nécessité, céder pour un moment au corps, mais il faut mettre les besoins spirituels au-dessus de tout, et chercher ce qui peut être utile à l'âme, afin qu'elle ne soit pas entraînée par les désirs du corps, qui doit, au contraire, être soumis à l'esprit. Car c'est là l'intention du Seigneur.]

Quand la persécution de Maximin éclata sur l'Église, et quand les saints martyrs furent conduits à Alexandrie, il parla ainsi: « Allons-y aussi pour combattre quand on nous appellera, ou du moins pour voir ceux qui combattent. » Il désirait ardemment rendre témoignage au Seigneur, mais il ne voulut pas se livrer lui-même. Il visitait alors les confesseurs dans la mine et dans les prisons; il les encourageait devant le tribunal, et les accompagnait jusqu'à la consommation. Le juge le lui défendit; mais il se contenta de nettoyer son habit, et de s'y montrer paré. Il voulait faire voir quel était le courage des chrétiens. Mais le Seigneur le préserva pour l'avantage des autres, afin qu'il enseignât à d'autres la vie ascétique qu'il avait apprise dans l'Écriture (1).

Un jour, un certain Marcien lui amena une

(1) Ὁ δὲ κυριος ἦν αὐτον φυλαττων, εἰς την ἡμων και την ἑτερων ὠφελειαν, ἱνα και ἐν τῃ ἀσκησει, ἡν ἐκ των γραφων αὐτος μεμαθηκει, πολλοις διδασκαλος γινηται.

jeune fille qui était possédée des démons, afin qu'il la guérît. Il ne sortit point de sa cellule, mais regardant par une ouverture, il dit : «Homme, pourquoi t'adresses-tu à moi ? Je suis un homme comme toi. Si tu crois en Jésus-Christ que je sers, va, prie dans ta croyance en Dieu, et cela se fera. » Cet homme donc prit une ferme confiance; il supplia Jésus, partit, et sa fille recouvra la santé. Beaucoup d'autres malades guérirent par le Seigneur à l'aide de son intercession. Il disait toujours : « Priez, et il vous sera accordé. » Par la foi et une prière ardente, ils furent rétablis. Toutefois, Antoine se retira dans le désert le plus reculé, en partie pour ne pas s'enorgueillir du grand nombre de gens qui venaient le visiter, et en partie aussi pour ne donner à personne l'occasion de le regarder comme plus grand qu'il n'était.

Après un temps considérable, il reparut de nouveau près des demeures les plus écartées des religieux. Tous le regardaient comme leur père; et lui, comme s'il leur eût rapporté un cadeau de son voyage dans les montagnes, il leur donna, par ses enseignemens, les fruits des contrées étrangères et leur fit part des avantages qu'il y avait recueillis. Il y eut alors de nouveau une grande joie dans les montagnes ; ce fut une lutte pour les progrès, et les consolations de la foi augmentèrent parmi eux. Il partagea lui-même la joie et le cou-

rage qu'il inspirait aux religieux, tandis que sa sœur qui s'était aussi vouée à la virginité, dirigeait de son côté d'autres vierges.

Tous les religieux accoururent auprès de lui; mais il ne cessait de leur répéter qu'ils devaient croire dans le Seigneur et l'aimer, se préserver de pensées impures et de désirs charnels, et, comme il est dit dans le livre des Proverbes, ne point s'abuser en se remplissant trop l'estomac, fuir la vaine gloire, prier sans relâche, chanter des cantiques de louanges avant de s'endormir et en se réveillant, poser dans son sein les paroles de la sainte Écriture, et se rappeler la vie que menaient les saints, afin que l'âme, ayant devant les yeux leurs préceptes, pût prendre la même forme par la contemplation de leur vie (1). Il les exhortait surtout à peser toujours les paroles de l'apôtre : « Que le soleil ne se couche point sur votre colère, » et leur disait qu'il fallait les appliquer à tous les commandemens, afin que non seulement le soleil ne se couchât pas sur notre colère, mais sur aucun de nos péchés. Car il est bon et nécessaire que le soleil ne puisse pas nous accuser du péché commis pendant le jour, ni la

(1) *C.* LV. Ἀποστηθιζειν τα ἐν ταις γραφαις παραγγελματα, και μνημονευειν των πραξεων των ἁγιων προς το τῳ ζηλῳ ταυτων ῥυθμιζεσθαι την ψυχην ὑπο μιμνησκομενην ἐκ των ἐντολων.

lune de celui dont nous nous serions rendus coupables la nuit. Et pour que cela soit ainsi, il faut prendre à cœur le passage de l'apôtre : « Examinez-vous vous-mêmes (*II Cor.*, 13, 5). » Chacun doit se rendre compte chaque jour, des pensées qui lui sont venues pendant le jour ou pendant la nuit. S'il a péché, qu'il ne pèche plus; s'il n'a pas péché, qu'il ne se glorifie pas, mais qu'il reste fidèle à la sainteté; qu'il ne devienne pas négligent, qu'il ne condamne pas son prochain, et qu'il ne se justifie pas lui-même, comme a dit l'apôtre : « Jusqu'à ce que le Seigneur vienne, qui portera la lumière dans les ténèbres (*I Cor.*, 4, 5; *Rom.*, 2, 16). » Car bien souvent nous sommes cachés à nous-mêmes dans nos actions. Nous ne savons donc rien, mais le Seigneur sait tout; c'est donc à lui que nous devons laisser le soin de juger, et avoir compassion les uns des autres (1). « Portons, ajoutait-il, mutuellement nos fardeaux; jugeons-nous nous-mêmes, et efforçons-nous de perfectionner ce en quoi nous sommes défectueux. Observons encore ceci, afin de nous mettre en sûreté contre le péché. Notons et mettons par écrit nos actions et les mouvemens de notre âme, comme si nous voulions réciproquement nous les communiquer. Certes, nous cesserions de

(1) *Αὐτῷ οὖν τὸ κρίμα διδόντες, ἀλλήλοις συμπάσχωμεν.*

pécher et même de penser au mal, par la crainte d'être découverts. Car qui voudrait être vu quand il pèche? Et ne préfère-t-on pas mentir quand on a péché, seulement pour que cela ne soit pas su? Or, de même que nul ne fait une action contraire à la chasteté, dans la présence d'autrui, nous nous abstiendrons aussi de mauvaises pensées, par la crainte d'être reconnus, si nous les écrivons comme si elles devaient être communiquées à autrui. Que cet écrit nous tienne lieu des regards des religieux, nos frères. Que l'action d'écrire soit comme la présence des hommes, et alors nous n'aurons pas de mauvaises pensées. En nous formant ainsi, nous soumettrons la chair, nous serons agréables au Seigneur, et nous triompherons des ruses de l'ennemi. »

C'était ainsi qu'il parlait à ceux qui s'approchaient de lui. Il partageait les peines de ceux qui souffraient et il priait avec eux. Le Seigneur l'exauçait souvent. Mais il ne se glorifiait point quand ses prières étaient écoutées, et ne témoignait point de mécontentement quand elles ne l'étaient pas; il remerciait au contraire toujours le Seigneur. Il exhortait les malades à la patience, et leur rappelait que leur guérison ne dépendait pas de lui, ni en général des hommes; Dieu seul secourait quand il voulait. Les malades trouvèrent de leur côté une force salutaire dans ses enseigne-

mens ; ils apprirent à ne pas se décourager, mais à avoir de la confiance. Ceux qui guérissaient apprenaient à ne pas remercier Antoine, mais Dieu seul. Antoine avait une grande humilité à cet égard ; il observait très exactement les commandemens de l'Église. Il voulait que l'évêque et le prêtre le précédassent. Il ne rougissait pas non plus d'apprendre, en demandant souvent des renseignemens aux assistans ; puis, quand quelqu'un lui en avait donné, il avouait qu'il avait beaucoup profité. Il avait dans la physionomie un agrément extraordinaire ; il ne se distinguait point des autres par sa taille et sa carrure, mais par ses mœurs et par la pureté de son âme (1). Car son âme n'étant point troublée par les passions, une singulière gaîté régnait dans tout son extérieur ; l'enjouement de son âme lui donnait un regard inspiré, et des mouvemens de son corps on pouvait juger ce qui se passait dans son esprit. On pouvait dire de lui comme il est écrit : « La joie du cœur se répand sur le visage (*Prov.* 15, 13). » C'était donc par là que l'on reconnaissait Antoine ; car à cause de l'enjouement de son esprit, il n'était jamais sombre, et à cause de la joie de son âme, il n'était jamais triste.

(1) Οὐχ ὑψει δε, οὔτε τῷ πλατει διεφερε των ἀλλων ἀλλα τῃ των ἠθων καταστασει, και τῃ της ψυχης καθαροτητι.

Il possédait une foi et une piété merveilleuses. Il ne communiquait jamais avec les mélétiens, avec les infidèles; car il savait depuis l'origine leur indigne apostasie. Il ne parlait aux hérétiques que pour les délivrer de leurs erreurs. Les ariens avaient répandu qu'il partageait leurs opinions. Alors les évêques dans la ville s'adressèrent à lui, et il répondit : « Le Fils n'est point une créature, il ne vient pas de rien, mais il est le Logos éternel, de la substance du Père. Les ariens sont comme les païens, car ils rendent les honneurs divins à une créature. Fuyez leur communion; comment la lumière et les ténèbres peuvent-ils se trouver ensemble? La création tout entière leur est contraire, puisqu'ils comptent au nombre des choses créées le Seigneur et le Créateur de l'univers, par qui tout a été fait. »

Il avait une force d'esprit extraordinaire. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que, sans avoir appris les sciences, il avait beaucoup de perspicacité et une grande justesse de jugement. Deux philosophes grecs vinrent un jour le trouver pour le tenter. Il se trouvait alors en deçà des montagnes. Il les reconnut sur-le-champ à leur apparence, et leur fit demander par un interprète : « Pourquoi, vous qui êtes des philosophes, vous introduisez-vous auprès d'un fou? » — « Vous n'êtes point fou, lui répondirent-ils,

mais très sage. » — « Si c'est auprès d'un fou que vous êtes venu, répondit Antoine, votre voyage vous aura été inutile ; si c'est auprès d'un sage, faites comme moi, car il faut toujours imiter ce qu'il y a d'excellent. Si j'étais venu à vous, je vous aurais imité. Mais puisque c'est vous qui venez à moi, devenez ce que je suis, devenez chrétiens. » Ils s'éloignèrent émerveillés.

Une autre fois, certaines personnes vinrent à lui, avec l'intention de le railler parce qu'il n'avait pas appris à lire. Antoine leur parla en ces mots : « Qu'est-ce que vous dites ? Qu'est-ce qui a été auparavant ; l'intelligence ou les lettres de l'alphabet ? Est-ce l'alphabet qui a inventé l'intelligence ou l'intelligence l'alphabet ? » Or, comme on lui répondit que la raison avait été la première, et que c'était elle qui avait inventé l'alphabet, Antoine répliqua : « Par conséquent l'alphabet est inutile à celui qui possède une saine raison (1). » Tous les assistans furent surpris, ainsi que les philosophes eux-mêmes, car ils ne s'étaient pas attendus à trouver tant de finesse d'esprit dans un homme sans instruction. Il n'avait pas non plus des manières grossières, quoiqu'il fût né et qu'il eût vieilli dans les montagnes.

(1) Ὧι τοινυν ὁ νους ὑγιαινει, τουτῳ οὐκ ἀναγκαια τα γραμματα.

Elles étaient au contraire aussi polies que s'il avait été élevé à la ville (χαρεις καὶ πολιτικος). Ses discours étaient relevés par un sel divin, en sorte que personne ne l'enviait, mais que tous ceux qui l'approchaient éprouvaient de la satisfaction de son commerce.

De prétendus sages de la Grèce vinrent encore une fois le trouver. Ils demandèrent qu'il justifiât à leurs yeux notre croyance en Jésus-Christ. Ils se mirent à parler de la prédication de la croix divine, et voulurent se moquer de la croix. Après un moment de silence, pendant lequel il avait ressenti de la pitié de leur ignorance, il leur dit : « Qu'est-ce qui vaut mieux, de confesser la croix, ou de croire à de prétendues divinités coupables d'adultères et de crimes contre la nature ? La croix est le signe du courage et du mépris de la mort. Pour le salut et la délivrance des hommes, le Logos, toujours inaltérable, prit un corps humain afin que les hommes pussent avoir part à la nature divine, comme il l'avait eue à la nature humaine. Cela n'est-il pas plus digne de la divinité, que de la rendre semblable aux êtres sans raison ?

« Ne vaut-il pas mieux souffrir la mort de la croix, ou toute autre qui arriverait par suite de persécutions, et la supporter avec constance, plutôt que de faire ce que l'on raconte des erreurs d'Osiris et d'Isis, des embûches de Typhon, ou

de la fuite et du parricide de Chronos? C'est là votre sagesse. Mais pourquoi outragez-vous seulement la croix et n'admirez-vous pas la résurrection? Car ceux qui nous parlent de la première, nous racontent aussi la seconde. Vous ne cessez de vous scandaliser de la croix, et vous vous taisez sur les morts ressuscités, sur les aveugles qui voient, sur les lépreux purifiés, etc. Sont-ce là les œuvres d'un simple homme ou d'un Dieu? Il me semble que vous vous trompez vous-mêmes, et que vous n'examinez pas l'Écriture-Sainte avec sincérité. Lisez-la avec un esprit de simplicité, et vous verrez que Jésus-Christ a fait preuve qu'il était Dieu, et qu'il habitait parmi nous pour le salut des hommes.

« Rendez-vous maintenant compte de l'Éternel. Vous êtes obligés d'expliquer Dieu comme une série de mythes et d'allégories. Selon vous, l'enlèvement de Cérès est la terre; le boiteux Vulcain est le feu; Héré est l'air. Mais ce n'est pas là honorer Dieu, c'est adorer la création, tandis qu'elle ne devrait être que l'objet de votre admiration, et non pas de votre culte. Répondez à cela, afin de nous faire connaître que la croix est réellement méprisable. »

Les sages voulurent répondre, mais ils ne firent que battre la campagne; alors Antoine sourit et leur dit: « Cela est facile à réfuter. Mais puisque

vous vous appuyez sur vos démonstrations, et puisqu'en possession de cet art, vous désirez que nous aussi nous démontrions pourquoi nous adorons Dieu, je vous le dirai, et je commencerai par vous demander : Comment acquiert-on la véritable connaissance des choses, et particulièrement la connaissance de Dieu ; cette connaissance est-elle démonstrative, ou bien est-elle (immédiate) née de la force de la foi ? Quelle connaissance est plus ancienne, celle qui vient de la foi ou celle que donnent les perceptions ? » Or, comme ils répondirent que les connaissances acquises par la force de la foi sont les premières et les véritables, Antoine continua ainsi : « Vous avez raison ; car la foi tire son origine d'une direction immédiate de l'âme, tandis que la dialectique est l'art des combinaisons (par la réflexion ou l'abstraction) (1). Par conséquent, celui qui possède la force de la foi n'a pas besoin de démonstration, elle lui est même superflue. Car, ce que nous confessons par la foi, vous cherchez à vous le rendre sensible par

(1) Εἴπατε πρωτον ὑμεις, τα πραγματα, και μαλιστα ἡ περι Θεου γνωσις, πως ἀκριβως διαγιγνωσκεται, δι' ἀποδειξεως λογων, ἡ δι' ἐνεργειας πιστεως; και τι πρεσβυτερον ἐστι, ἡ δι' ἐνεργειας πιστεως ἡ ἡ δια λογων ἀποδειξις; των δε ἀποκριναμενων, πρεσβυτεραν εἰναι την δι' ἐνεργειας πιστιν, και ταυτην εἰναι την ἀκριβη γνωσιν· ἐφη ὁ Ἀντωνιος, καλως εἰπατε· ἡ μεν γαρ πιστις ἀπο διαθεσεως ψυχης γινεται· ἡ δε διαλεκτικη ἀπο τεχνης των συντιθεντων ἐστι.

des perceptions, et vous ne pouvez pas parvenir à comprendre ce que nous savons avec certitude. C'est pourquoi la connaissance qui vient de la foi est plus noble et plus sûre que celles que vous vous procurez par vos conclusions sophistiques.

« Notre sainteté ne repose donc pas sur la sagesse des syllogismes grecs, mais sur la force de la foi que Dieu nous a donnée en Jésus-Chrit. Voici du reste ce qui prouve que notre doctrine est vraie; vous voyez que, sans posséder aucune science, nous croyons en Dieu et que nous reconnaissons dans ses ouvrages sa providence qui gouverne toutes choses. Combien nous sommes forts par notre foi qui s'appuie en Jésus-Christ, et combien vous êtes faibles avec tous vos sophismes et vos disputes de mots; cela se voit par ceci, qu'avec tous vos raisonnemens et vos syllogismes, vous n'avez jamais pu convertir aucun chrétien et lui faire embrasser vos croyances, tandis que nous, qui prêchons la foi en Jésus-Christ, nous anéantissons (ψιλουμεν) votre superstition en reconnaissant que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu. Avec toutes vos belles paroles, vous ne mettez point d'obstacle à la propagation de la doctrine de Jésus-Christ.

« Dites encore où sont vos oracles? Que sont devenus les enchantemens des Égyptiens, les sortilèges des Mages? Quand tout cela a-t-il cessé, si ce n'est avec l'apparition de la croix de Jésus-

Christ ? Quelle merveille ! Votre religion n'a jamais été persécutée, elle a passé paisiblement d'une génération à l'autre. Les chrétiens, au contraire, ont été persécutés ; et cependant leur religion fleurit plus que la vôtre et est plus prospère. Votre célèbre ouvrage tombe, tandis que la foi en Jésus-Christ, méprisée par vous et persécutée par l'empereur, remplit la terre. Quand la sagesse et la vertu de la virginité se sont-elles montrées avec un si grand éclat ? Quand la mort a-t-elle été autant méprisée que depuis l'apparition de la croix de Jésus-Christ ? C'est ce dont personne ne pourra douter, qui a vu les martyrs mépriser la mort pour Jésus-Christ et qui contemple les vierges de l'Église conserver des corps purs et sans tache pour l'amour de Jésus-Christ.

« Cela doit suffire pour prouver que la foi chrétienne est la seule vraie manière d'honorer Dieu. Voyez : vous-mêmes vous n'avez point de foi et vous cherchez toujours à démontrer. Quant à nous, nous ne prouvons pas, comme dit notre maître, par les paroles persuasives de la sagesse grecque, mais nous convainquons par toute la force irrésistible de la foi qui a précédé l'échafaudage des perceptions (1). Voyez, voici quelques

(1) Τῇ δε πιστει πειθομεν ἐναργως προλαμβανουσῃ την εκ των λογων κατασκευην.

démoniaques ; essayez de les guérir et de les purifier par vos syllogismes ; ou, si vous ne le pouvez pas, cessez de lutter contre nous et reconnaissez la puissance de la croix de Jésus-Christ. »

En parlant ainsi, Antoine invoquait Jésus-Christ ; il scellait les possédés du signe de la croix, et voilà qu'ils demeuraient intacts, sains d'esprit, et remerciaient Dieu. Les prétendus philosophes s'étonnèrent des miracles et admirèrent de bonne foi la profondeur de son esprit ; sur quoi il leur dit : « De quoi vous étonnez-vous ? Ce n'est pas nous qui faisons cela ; mais c'est Jésus-Christ qui agit par ceux qui croient en lui. Vous apprendrez que nous n'employons pas la science des perceptions, mais la foi qui est mise en action par la charité. Si vous avez la foi et la charité, vous ne chercherez plus de démonstrations, mais vous regarderez la foi en Jésus-Christ comme suffisante par elle-même. »

Ainsi parla Antoine, et les sages, de plus en plus surpris, le quittèrent en le saluant avec amitié ; ils avouèrent plus tard que ses discours n'avaient pas été sans utilité pour eux.

Sa réputation parvint jusqu'à l'empereur. Constantin et ses fils, quand ils surent ce qui s'était passé, lui écrivirent comme à un père et le prièrent de vouloir bien leur répondre. Cependant il n'attacha pas une grande importance à ces lettres

et ne s'en réjouit pas beaucoup. Il demeura toujours égal à lui-même, et la réception d'épîtres si flatteuses ne changea rien à sa manière d'être. Il rassembla les religieux et leur parla en ces termes : « Ne vous étonnez pas si l'empereur vous écrit ; l'empereur est un homme. Étonnez-vous plutôt de ce que Dieu a donné sa loi aux hommes et de ce qu'il nous a parlé par son Fils. » Il ne voulut, après cela, pas même accepter les lettres, parce qu'il ne pouvait pas y répondre. Mais les religieux l'engagèrent à les prendre, en lui faisant observer que c'étaient des princes chrétiens et que son refus pourrait les offenser. Il les prit donc et y répondit en disant qu'il se réjouissait de ce que ces princes honoraient Jésus-Christ; il leur conseilla en outre ce qu'ils devaient faire pour leur salut. Ils ne devaient pas estimer beaucoup les choses temporelles, mais se rappeler le jugement à venir, et reconnaître que Jésus-Christ seul était le roi véritable et éternel. Il les pria d'être humains et de soigner la justice et les pauvres. Ils reçurent ses lettres et s'en réjouirent. Antoine était donc aimé de tout le monde et chacun l'honorait comme un père.

Il arrivait souvent, quand Antoine s'entretenait avec d'autres personnes, qu'il se taisait tout-à-coup. Ce n'était qu'après un assez long espace de temps qu'il renouait la conversation, et les assistans supposaient alors que, dans l'intervalle, il

avait eu une vision. L'évêque Sérapion le vit un jour en cet état. Il fut transporté hors de lui et soupira beaucoup pendant sa contemplation. Au bout de quelque temps, il se tourna vers les assistans, soupira, trembla et plia le genou, et resta long-temps dans cette position. A la fin, le vieillard se leva et versa des larmes. Les assistans tremblèrent; ils éprouvèrent une grande frayeur et le prièrent instamment de leur dire ce qui l'avait tant ému. Après beaucoup d'hésitation, il déclara enfin, comme malgré lui, que l'Église était menacée d'un grand châtiment, et que les hommes seraient livrés comme des bêtes privées de raison; que les temples seraient profanés et les vases sacrés enlevés. En effet, peu de temps après, ces désastres arrivèrent à Alexandrie. Mais il encouragea les siens en leur disant que le pouvoir des impies ne serait pas de longue durée; que les pieuses croyances seraient bientôt de nouveau prêchées en liberté; qu'en conséquence, ils devaient seulement avoir soin de demeurer fidèles à la vraie foi. Mais on ne doit pas, disait-il, se montrer incrédule quand de pareils miracles se font par les hommes; car le Sauveur a dit: « Quand vous auriez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne: Transporte-toi d'ici là, et elle s'y transporterait, et rien ne vous serait impossible (*S. Matth.*, 17, 19); » et encore: « Ce

que vous demanderez en mon nom au Père, il vous l'accordera. »

Antoine retourna ensuite dans le sein des montagnes; car il aimait à se livrer à la contemplation des choses du ciel, et il s'affligeait quand on l'y troublait : et pourtant cela arrivait très souvent. Les juges le prièrent de venir les trouver, attendu qu'ils ne pouvaient pas quitter leur ville. S'y étant refusé, ils renvoyèrent les accusés auprès de lui. Il leur fut fort utile, et les juges eux-mêmes eurent à se louer de leurs relations avec lui; il les exhortait à préférer à tout la justice et l'équité, à craindre Dieu, et à être bien convaincus qu'ils seraient jugés à leur tour comme ils auraient jugé. Ce fut dans une de ces occasions qu'après avoir dit à un officier supérieur de l'armée, qui avait fortement insisté pour être admis auprès de lui, ce qui était nécessaire à son salut et à celui des siens, il se retira de nouveau immédiatement dans les montagnes. L'officier l'ayant conjuré de retarder un peu son départ, il le convainquit de la nécessité où il se trouvait de se retirer, par cette belle comparaison : De même que le poisson ne saurait exister hors de la mer, le religieux ne peut rester long-temps hors de la solitude, afin de ne pas perdre par son retard les sentimens intérieurs. Le militaire (στρατηλατης) écouta ces choses et beaucoup d'autres semblables; il en

fut étonné et s'écria : « Cet homme est vraiment un serviteur de Dieu. Comment un homme sans éducation pourrait-il avoir tant d'esprit, s'il n'était pas aimé de Dieu ? »

Il écrivit une lettre à Basace qui se montrait fort cruel envers les chrétiens (catholiques), à cause de son zèle pour les ariens, et lui annonça le prochain jugement de Dieu. C'était ainsi qu'il avertissait les oppresseurs ; quant aux opprimés, il agit avec tant d'ardeur pour eux, que l'on eût dit qu'il souffrait lui-même. Il était, en quelque sorte, un médecin pour l'Égypte. Quel était le malheureux qui s'adressait à lui et qui le quittait sans en avoir reçu des consolations ? Quel était celui qui s'approchait de lui la haine dans le cœur, et qui ne s'éloignait pas avec amitié ? Et le pauvre qui arrivait auprès de lui découragé, ne finissait-il pas par mépriser les richesses, et leur préférer sa pauvreté même ? Et le religieux tiède ne puisait-il pas des forces en sa présence ? Le jeune libertin gravissait la montagne, voyait Antoine, et en redescendant il dédaignait les vains plaisirs et aimait la continence. Celui que les démons tourmentaient s'approchait de lui et trouvait le repos. Celui que ses réflexions agitaient, allait chercher le calme auprès d'Antoine, et revenait le cœur et l'esprit tranquilles. Par le don qu'il possédait de distinguer les esprits, il reconnaissait,

sans jamais s'y tromper, les mouvemens intérieurs de tous ceux qu'il voyait. Les penchans des hommes ne lui échappaient jamais. Nul ne pouvait le tromper, et il savait donner à chacun le conseil le plus convenable à l'état dans lequel il se trouvait.

Il mourut à l'âge de cent cinq ans; avant de quitter les religieux, il les pria encore une fois de bien se maintenir exempts de toute doctrine erronée, de conserver la tradition des Pères, et surtout la pieuse foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'ils avaient apprise des saintes Écritures et qu'il leur avait souvent inculquée. « Je vais, ajouta-t-il, retrouver les Pères. Je vois que le Seigneur m'appelle. Soyez sobres, et ne perdez pas les fruits de vos longs travaux. Efforcez-vous de conserver votre premier courage. Je vous prie de ne pas porter mon corps en Égypte; car c'est pour cela que je suis allé vivre dans les montagnes. Vous savez que j'ai toute ma vie prêché contre cette coutume. Couvrez mon corps avec de la terre. Je le retrouverai à la résurrection des morts. Partagez ainsi mes vêtemens. Rapportez à l'évêque Athanase une de mes mélotes, et le vêtement de dessus qu'il m'a donnés. Donnez l'autre mélote à Sérapion; gardez pour vous le cilice. Mes enfans, soyez heureux. Antoine part et n'est plus avec vous! » Il parla ainsi, et les religieux l'embrassèrent; il leur jeta encore un regard plein d'amitié

et de sérénité, et alla rejoindre les Pères. Les religieux donnèrent les reliques à ceux à qui il les avait légués, et ceux qui les reçurent les conservèrent comme des objets d'une grande valeur. Car toutes les fois qu'ils les regardaient, ils se rappelaient avec joie les discours d'Antoine.

C'est ainsi qu'Antoine fut honoré et admiré de tout le monde, et désiré de ceux qui ne l'avaient jamais vu : ce qui est une grande preuve de sa haute piété, et de l'amour que Dieu avait pour lui. Car s'il devint célèbre, ce ne fut ni par ses écrits, ni par sa sagesse grecque, mais uniquement par sa pieuse foi. Si ce n'était pas que Dieu fait connaître partout ceux qui sont à lui, comment son nom aurait-il pu retentir si loin? Quand même ils agissent en secret, et qu'ils cherchent à rester cachés, le Seigneur les montre comme des flambeaux à tout le monde, afin que ceux qui entendent parler d'eux puissent reconnaître que ses paroles ont en elles le pouvoir de sanctifier (1).

Telle fut l'idée qu'Athanase s'était faite de la

(1) Pour connaître les résultats qu a publication de la Vie de S. Antoine, voyez les Confessions de S. Augustin, l. VIII, c. vi. La lecture de cet ouvrage fut l'occasion d'une crise dans la vie de ce saint. Evagrius traduisit, dès le quatrième siècle, l'ouvrage de S. Athanase en latin.

vie monastique. Pense-t-on que les Pères la regardassent comme une vie oisive, extérieure, fantastique, misanthrope, ainsi qu'on l'a si souvent prétendu?

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DES MATIERES

DU TOME SECOND.

LIVRE TROISIÈME.

LIVRE QUATRIÈME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND.